

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**E.A.P DE FILOSOFÍA**

**La Estética axiológica de Alejandro Deustua**

**TESIS**

para optar el título profesional de Licenciado en Filosofía

**AUTOR**

**César Ernesto Gómez Santos**

**Lima – Perú**

**2010**

No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales.

José Carlos Mariátegui

*Dedicada a mi madre y mi familia por su fe*

# LA ESTÉTICA AXIOLÓGICA DE ALEJANDRO DEUSTUA

INTRODUCCIÓN.....	05
CAPÍTULO 1	
DEUSTUA Y LA SUPERACIÓN DEL POSITIVISMO: ALGUNAS CUESTIONES METODOLÓGICAS.....	11
1.1 Contexto histórico 1901 - 1919.....	15
1.1.1. Económico.....	18
1.1.2. Político-social.....	22
1.1.3. Cultural-académico.....	27
1.1.4. Síntesis.....	30
1.2 La polémica entre el positivismo y el espiritualismo.....	39
1.3 A. Deustua y la superación del positivismo.....	50
CAPÍTULO 2	
INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO DEUSTUANO.....	61
2.1 La impronta de Karl Krause.....	64
2.2 Charles Lalo y la estética experimental.....	71
2.3 Henri Bergson y el vitalismo.....	85
CAPÍTULO 3	
LA ESTÉTICA AXIOLÓGICA DE A. DEUSTUA.....	98
3.1 Estética y axiología a principios del siglo XX	
3.1.1. Estética.....	100
3.1.2. Axiología.....	107
3.2 La estética axiológica de A. Deustua.....	116
CONCLUSIONES.....	129
BIBLIOGRAFÍA.....	135

## INTRODUCCIÓN

La investigación integral acerca de la historia de la filosofía en el Perú no puede pasar por alto la mención y estudio de una figura preeminente, protagonista de una etapa liminar de nuestro proceso intelectual contemporáneo: Alejandro Octavio Deustua Escarza. Los estudios intensivos sobre este filósofo han sido, sin embargo, escasos. Las investigaciones más detalladas son las de Augusto Salazar Bondy, que dedicó un capítulo de su fundamental *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* y la de Jack Himelblau con su libro *Alejandro O. Deustua, philosophy in defense of man*. La influencia deustuana en el proceso de la filosofía en el Perú es profunda y, como veremos, se manifestó generalmente como una influencia reverberante del bergsonismo y otras corrientes coetáneas de pensamiento. El objetivo de esta tesis es explicar de qué modo se produce este reflejo del pensamiento europeo contemporáneo –en particular de la estética filosófica– en el Perú por intermedio de Deustua.

Al estudiar el pensamiento filosófico de Deustua, la referencia inmediata al filósofo francés H. Bergson señalada en los textos históricos, nos llevó progresivamente a la cuestión básica acerca del pensamiento filosófico peruano: ¿Cuán auténtica es la filosofía deustuana? ¿Hasta qué punto es glosa y repetición? ¿Es posible distinguir entre sus influencias filosóficas y la obra misma de Deustua? Estas preguntas, dentro de la historiografía del pensamiento peruano, han sido respondidas de manera global y comprensiva por Augusto Salazar Bondy al afirmar, acerca de toda nuestra reflexión filosófica, que se trata de una filosofía inauténtica, carente de originalidad. Por ende,

asumiendo la tesis de Salazar, la filosofía de Deustua sería un episodio más de este proceso de traslado, mimesis y traslajo. En la presente investigación nuestra posición respecto a este problema consiste en asumir la tesis de Salazar Bondy en lo fundamental. Consideramos que el estudio en detalle de los modos de dicho proceso supone la indagación de las influencias filosóficas recibidas por el pensador peruano. Esta indagación nos permitirá identificar aspectos de su pensamiento que, si bien no auténticos, en el sentido de Salazar Bondy, al menos son singulares, y parte de un *estilo* propio en la reflexión filosófica. Entendemos como *estilo* el producto final de la apropiación de un sistema de pensamiento por parte de un sujeto, como lo explicaremos más adelante. Consideramos, por lo tanto, adecuado el estudio de los pensadores concretos, en nuestro caso Deustua, para construir un cuadro más preciso del desarrollo de la historia de las ideas en el Perú.

En el caso del pensamiento de Alejandro Deustua, y aquí creemos que radica su importancia histórica, lo entendemos como un puente entre la vigorosa influencia mundial del positivismo y la eclosión de una filosofía académica peruana. Es con Deustua, como afirma Salazar Bondy, que la Filosofía se profesionalizó en el Perú. Antes de esta etapa los estudios de Filosofía eran, en cierto modo, trámites previos a los estudios de Jurisprudencia. Deustua mismo, a pesar de haber sido un graduado universitario, tuvo una práctica muy cercana a la de un autodidacta, debido a lo paupérrimo de las fuentes utilizadas en su aprendizaje formal y la escasa vitalidad de la comunidad intelectual de la que era miembro. Es a partir de la época en que Deustua ejerció su magisterio universitario que se distingue un lugar más específico en el aprendizaje y enseñanza de la filosofía en la academia peruana.

Nuestra investigación tiene como objetivo principal plantear un esquema de interpretación de la estética deustuana que se funda sobre la noción de valor estético. Se trata de una investigación históricamente alojada en el marco de la reacción intelectual y académica de principios del siglo XX contra el positivismo. Los objetivos secundarios son la elucidación de algunas influencias importantes en el pensamiento estético de Deustua y una caracterización del sustrato histórico de la academia peruana de aquel entonces. Las razones para plantearnos una investigación en torno a la producción estética de Alejandro Deustua radican, en primer lugar, en su importancia histórica. Existe una coincidencia mayoritaria respecto a su importancia en la historia de las ideas en Latinoamérica. Así lo reconocen, entre otros: Romero, Rivara de Tuesta, Sánchez Reulet, Salazar Bondy, Zea, Kempff, Sobrevilla. El acuerdo en asignarle un rol insoslayable en el inicio de la filosofía académica del siglo XX en el Perú es unánime. La segunda razón que justifica nuestra investigación es el rol que cumplió la estética como una disciplina que se consideró adecuada para salvar la solución de continuidad planteada entre el positivismo y la reacción antipositivista a principios del siglo XX.

Por último, una razón que se basa en la importancia que había cobrado la discusión en torno al problema del psicologismo en Europa, y que fue uno de los factores que darían forma a las corrientes principales del pensamiento del siglo XX como la Fenomenología y el Neopositivismo. Esta polémica es importante para la presente investigación debido a su influencia considerable en la reflexión sobre los valores y en el intento de formular una teoría general del valor. La influencia de la polémica en torno al psicologismo llegó a Deustua tanto por Bergson, en su crítica al asociacionismo psicológico, y por el profundo interés que la psicología en general y la experimental en particular despertaba en Deustua. El debate en torno al psicologismo

fue, más que un debate explícito y concertado, uno de los modos en que se materializó la reacción en contra del positivismo en Europa.

El método que hemos utilizado en la presente tesis es de carácter historiográfico y de análisis textual. Hemos dividido la exposición en tres momentos a los que corresponden sendos capítulos. El primer momento es el de la reconstrucción de la matriz histórica en donde Deustua desarrolló su reflexión. La caracterización de la época, entendida como el sustrato histórico que provee de horizontes de sentido, pasa por una reconstrucción objetiva: económica, política, social y cultural a partir de la cual revisaremos la polémica entre el positivismo filosófico tardío y la reacción que se le enfrenta y en ocasiones se le yuxtapone. En la parte final de este primer momento, desarrollaremos los rasgos biográficos que consideramos importantes para entender al pensador como un sujeto histórico concreto. Esta dilucidación nos permitirá iluminar los aspectos básicos de su pensamiento. Es decir, algunos presupuestos que subyacen a su obra estética y axiológica.

El segundo momento implica la exploración de algunas de las influencias filosóficas explícitas, recogidas por la historiografía de las ideas, con la finalidad de tematizarlas y discernir sus tesis, argumentos y problemas. En el tercer, y último momento, formularemos un esquema del pensamiento estético y axiológico de Deustua, que nos permita integrar, en una suerte de síntesis, tanto el contexto histórico como las influencias concretas. Es decir, formular un esquema que represente<sup>1</sup> una descripción de su propuesta de estética axiológica.

---

<sup>1</sup> Construida al recoger tanto lo explícito de la tradición como lo que está implícito, es decir, alojado en el contexto.



Basamos nuestra investigación en dos documentos esenciales de Deustua. El libro, en dos tomos (1919-1922), *Las ideas de orden y libertad en el pensamiento humano* y *Estética general* de 1923. A partir de estos dos textos desarrollaremos el análisis textual y la elucidación de las tesis planteadas por Deustua. El énfasis puesto en estos dos documentos no obsta la referencia al resto de textos de Deustua, parte de su amplia bibliografía, que incluye libros, artículos y traducciones. Consideramos, sin embargo, que la restricción que nos imponemos permitirá una investigación mucho más transparente y, por lo tanto, campo de críticas más objetivas.

Los tres capítulos de la presente investigación, que corresponden a los momentos del método utilizado, pueden ser resumidos de la siguiente manera: El primer capítulo –DEUSTUA Y LA SUPERACIÓN DEL POSITIVISMO: ASPECTOS METODOLÓGICOS– se trata de una exposición y análisis del contexto histórico donde se desarrolló la fase final del positivismo y la reacción que le sucedió. Reacción que no consideramos se deba caracterizar como espiritualista por las razones que expondremos en dicho capítulo. En los dos primeros apartados del capítulo reconstruiremos el marco histórico y analizaremos la polémica entre el positivismo y la reacción filosófica a éste. Conviene advertir que consideramos real la existencia de relaciones de funcionalidad entre la dimensión económica y política con la dimensión de la cultura, la ciencia y la filosofía de una sociedad concreta. Sin embargo, no creemos que exista una jerarquía de determinaciones unívocas entre las dimensiones del contexto histórico, pretendemos alejarnos de interpretaciones reduccionistas. La parte final del capítulo desarrolla los rasgos más importantes, para los fines de la presente investigación, de la biografía de Deustua en relación con su contexto histórico, para iluminarlos a partir de él y realizar la inversión del contexto, es decir, para entender los aspectos históricos concretos a

través de los aspectos biográficos. Por lo tanto, nos abstenemos de incluir una biografía sistemática, labor que consideramos ajena a los fines de esta investigación y que ha sido hecha de manera pertinente en otras investigaciones precedentes.

El segundo capítulo –INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO DEUSTUANO– consiste en un análisis textual de la producción filosófica de tres pensadores que la historiografía señala como influyentes en la reflexión sobre la estética que desarrolló Deustua. En la introducción del capítulo explicaremos el método a seguir en el análisis de los textos y el sentido que le otorgamos en la presente investigación a la noción de *influencia* en la práctica filosófica. Los filósofos que hemos analizado son Karl Krause, Charles Lalo y Henri Bergson. Se trata de una influencia que, además de la mención historiográfica, fue reconocida por Deustua en sus textos o al ser inquirido en entrevistas respecto a su biografía intelectual.

El tercer capítulo –LA ESTÉTICA AXIOLÓGICA DE A. DEUSTUA– tiene como finalidad la exposición de la estética axiológica de Deustua. Para lograr este fin dedicaremos el primer apartado a la presentación del estado de la estética y la *teoría general del valor* a principios del siglo XX. Nuestro objetivo es señalar los problemas centrales y las tesis que fueron planteadas sobre ellos. Tendrá, por lo tanto, un carácter sintético. El último apartado será dedicado al estudio de la estética axiológica de Deustua en sí, recogiendo el aparato crítico elucidado en los capítulos anteriores. El resultado será un esquema que permita interpretar los aciertos y las limitaciones de la filosofía estética de Alejandro Deustua.

# **CAPÍTULO 1**

## **DEUSTUA Y LA SUPERACIÓN DEL POSITIVISMO: ALGUNAS CUESTIONES METODOLÓGICAS**

El papel que cumple Alejandro Deustua en la superación<sup>2</sup> del positivismo ha sido puesto de relieve por Augusto Salazar Bondy en su libro *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (SALAZAR, 1967a), obra canónica de la historiografía de la filosofía en el Perú, y por otros autores que han abordado la historia de la filosofía en Perú y Latinoamérica. Salazar afirma, sobre Deustua, que en su evolución espiritual se puede representar un resumen de la evolución de la filosofía del Perú de su época. Este carácter epónimo atribuido a Deustua respecto a una etapa de la historia de las ideas presenta un doble interés. En primer lugar, resulta sugerente que lo haya realizado un pensador como Salazar que con su evolución espiritual reflejó la de su propia época. La reflexión respecto a la tradición propia, parece sugerirnos esta coincidencia, adquiere un carácter especular. Vale decir, deviene en una necesaria autocomprensión, en tanto asume racionalmente su lugar en la historia. El producto de dicha autocomprensión de la historicidad del individuo es la autoconciencia del sujeto, vía por donde se accede a la reflexión filosófica. En segundo lugar, la afirmación de Salazar nos propone iniciar la investigación acerca del pasaje filosófico deustuano sobre el tamiz de la historia donde se efectuó, es decir sobre todas las dimensiones de su contexto histórico.

---

<sup>2</sup> Por el momento entenderemos *superación* como sucesión o yuxtaposición (cfr. Capítulo 1.3.).

La intención de la explicitación de un contexto histórico suele ser la de otorgar sentido a la obra del pensador que se desea estudiar, en tanto individuo histórico concreto. La dación de sentido parte de dos premisas: la primera, considera una conexión íntima entre el individuo y la sociedad histórica dada, una relación que, por lo demás, permite una mutua inferencia estratificada<sup>3</sup>. Un individuo puede poseer para el investigador un carácter epónimo que le permita escrutar la *gran historia* a través de la historia particular de dicho individuo, ya sea entendiendo su biografía como totalidad o como un aspecto. Sin embargo, solo cuando el investigador logra desvelar esta articulación entre lo particular y lo general es cuando el producto de la investigación adquiere una justificación y puede ser enjuiciado con objetividad. La intención que nos guía en este primer capítulo es la de intentar articular un contexto en donde el individuo, cuya presencia nos ha llegado mediada por la tradición, pueda mostrarse relacionado sistemáticamente con la sociedad concreta en donde se desarrolló.

La segunda premisa desde la que partimos en la reconstrucción de un contexto que otorgue sentido a la subsiguiente especificación de un pensamiento, doctrina o sistema de ideas determinado, es la relación entre el sujeto histórico concreto y su pensamiento. La contextualización es el paso imprescindible en la investigación para que emerja el sujeto. Mientras más orgánica y coherente es más probable es que se urda una lógica que permita la interpretación, sin caer en el objetivismo metodológico. Es decir, el individuo del que se ha partido, que nos ha legado la tradición, nos permite reconstruir su matriz histórica, teniendo como condición que sea elevado y entendido a la condición de autoconciencia. Vale decir, del individuo que está abocado en la

---

<sup>3</sup> Es decir que supone una identificación entre las características del individuo y el conjunto de la sociedad. Se trata de una identificación estratificada en tanto se desagrega en estratos que responden a reconstrucciones particulares, como la económica, cultural, etc. Por ejemplo, la reconstrucción económica de una época a través de la biografía de un individuo o el sentido de los rasgos biográficos a partir de síntesis que atañen al conjunto de la sociedad.

historia, de la que su propio sentido se proyecta y refleja, teniendo como producto una reflexión sobre su propio ser. Entendemos el sentido de la subjetividad como “autoconciencia y autocomprensión que se despliega para abarcar y dar sentido al ser” (OBANDO MORÁN, 2003, p. 38). En el caso de Deustua, por lo tanto, resultan reveladoras tanto sus influencias explícitas como las implícitas. Entendida su historicidad, en tanto totalidad, es posible entender sus productos espirituales no como algo anejo, sino consecuente con su propio sujeto histórico.

A partir de estas consideraciones hemos dividido el capítulo en tres partes:

- I. **Contexto histórico (1901-1919)**, en este subcapítulo perfilamos los horizontes económico, político y cultural en donde se alojó la reflexión deustuana. La lógica de este discernimiento es transversal ya que se inicia cada horizonte desde una visión histórica universal, o con vocación de universalidad, a la visión histórica de la nación peruana. Reconstruimos el contexto desagregando las dimensiones fundamentales hasta alojarnos en la dimensión propia de un estudio histórico de las ideas: la cultural. La razón de la elección del período cronológico de 1901 a 1919 será oportunamente justificada en el subcapítulo. El tema central de la reconstrucción del contexto histórico es el concepto de *intermediación*. Se trata de una modalidad de las relaciones sociales que posee características especiales producidas por las relaciones asimétricas en la sociedad global, peculiares de esa etapa histórica, y su relación con la labor del filósofo entendido como *intermediador*.
- II. **La polémica entre el positivismo y el espiritualismo**, en el segundo subcapítulo referimos la polémica entre el positivismo y el llamado

espiritualismo. La referencia no se hace con atención preferente al orden cronológico. Nuestro interés radica en estipular una matriz de tesis, problemas y argumentos que nos permitan entender la posibilidad de una polémica y los modos en que consideramos se desarrolló. No es nuestra intención mencionar una serie, o series, de eventos históricos concretos concomitantes. Los consideramos carentes de interés como tales, en tanto nuestra ambición radica en la reconstrucción de un sentido histórico en esta etapa del despliegue de las ideas en el Perú. En el proceso de la constitución de una historia de las ideas nos parece, siguiendo a Foucault, dudosa la constitución de series de sucesos, entendidos estos como los lapsos en donde un sistema histórico se desenvuelve necesariamente. Foucault, respecto al propósito de una disciplina histórica de las ideas<sup>4</sup>, afirma: “lo que deja en suspenso es el tema de que la sucesión es un absoluto: un encadenamiento primero e indisociable al cual estaría sometido el discurso por ley de su finitud” (FOUCAULT, 1970, p. 283). Asumiendo este sentido, intentaremos un análisis de los acuerdos previos, las posibilidades de la crítica y la polémica en relación con el contexto histórico. Más que discernir patrones, el fin consiste en explicitar los elementos involucrados en la polémica. Para lograr este fin utilizaremos aportes de la teoría de la argumentación. El tema central de esta sección será el concepto de polémica, tanto en el nivel factual como en el nivel lógico, entendemos la polémica como el medio natural en donde se desenvuelve la praxis filosófica y se alojan los problemas, tesis y argumentos dados.

---

<sup>4</sup> Entendida como una arqueología del saber.

III. **Alejandro Deustua y la superación del positivismo en el Perú**, el último subcapítulo está dedicado a presentar los aspectos de la dimensión biográfica de Alejandro Octavio Deustua Escarza que resulten de interés para describir su acción como filósofo y académico. No se trata de una biografía de orden cronológico y sistemático, debido a que esta tarea ha sido llevada a cabo por Augusto Salazar Bondy, Jack Himelblau y otros autores con suficiencia y no abona en el interés de nuestra tesis la reconstrucción de una biografía extensa y pormenorizada. Sí nos interesa mostrar, en cambio, ciertas dimensiones biográficas que nos permitirán un acercamiento posterior al pensamiento de Deustua, específicamente a su estética axiológica. El tema central es el concepto de *superación* entre sistemas, escuelas o doctrinas filosóficas, que de manera genérica suele utilizarse para designar la acción de superposición o soslayo de un sistema de ideas a favor de otro. Nuestra intención es tematizar el sentido de la *superación* asignada a la impronta de Deustua en el pensamiento peruano.

### 1.1. CONTEXTO HISTÓRICO (1901 – 1919)

La etapa histórica en donde se desarrolló la labor académica de Alejandro Deustua corresponde a un largo lapso que se extiende desde fines del XIX a principios del siglo XX. Deustua, en rigor, tuvo una influencia mucho más marcada en la academia peruana a principios del siglo XX, pese a haber sido catedrático del curso de Literatura y Estética desde el año 1884<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Tal como señala su discípulo Mariano Iberico en el discurso de homenaje con motivo de la jubilación de Deustua (IBERICO, 1923).

Hemos decidido acotar esta etapa histórica entre 1901 y 1919. Se inicia en 1901 debido a que es el año en que se produce el retorno de Deustua de un largo periplo por Europa. Se trató de un viaje realizado por encargo del gobierno de Nicolás de Piérola para noticiarse y estudiar los recientes sistemas educativos que se desarrollaban en algunos países europeos como Italia, Francia y Suiza, con el fin de importarlos al Perú. Es a partir de este retorno que Deustua se dedicó a difundir las ideas de Bergson y de otros pensadores europeos contemporáneos en las aulas sanmarquinas y en publicaciones académicas y no académicas. El año de 1919, que asumimos como límite de este intervalo histórico, se justifica por dos razones, una de carácter biográfico intelectual, ya que es el año en que Alejandro Deustua publicó el primer tomo de su libro *Las ideas de orden y libertad en el pensamiento humano* (DEUSTUA, 1919). Se trataba de una compilación y síntesis de sus lecciones en la cátedra sanmarquina y los artículos publicados sobre estética en la *Revista Universitaria* y en medios de comunicación no académicos. La otra razón es de carácter político, ya que el año de 1919 es el año en culmina la llamada, por Basadre, República Aristocrática con la ascensión de Leguía: “toda una era desaparecía y una nueva llegaba con ímpetu incontenible” (BASADRE, 2003, p. 246). Deustua no fue un intelectual orgánico de la República Aristocrática, como podría suponerse debido a su trayectoria, pero sí propio y connatural a aquella etapa de la historia republicana. Después de esta época comienza una etapa muy distinta a la época en que Deustua desarrolló su vida académica activa.

Entre los años 1875 y 1914 se desarrolló la etapa de la historia que Eric Hobsbawm ha llamado *La era del imperio* (HOBSBAWM, 1998a), que se caracterizó por la europeización del mundo. En aquella época el mundo se dividió en dos partes: la de las naciones dominantes y las naciones y pueblos dependientes, constituyendo



metrópoli<sup>6</sup> y periferia. Es por entonces que llegó a tener auge la idea de una civilización propiamente universal. Dicha civilización universal era entendida con carácter eurocentrista y como productora de una serie de jerarquías y taxonomías justificadoras, tanto individuales como colectivas, que tenían como cúspide la *civilización europea*<sup>7</sup>. Debido a esta descripción de un mundo dividido, se puede incurrir en el error de creer que se trataba de una desigualdad entre grupos equivalentes, es decir, con el mismo grado de unidad interna e identidad en cada una de ellas. Por el contrario, era una relación entre un mundo europeo con una comunidad de intereses y referentes y un mundo no-europeo disperso y desarticulado:

En tanto que el primero de esos mundos se hallaba unido, pese a las importantes disparidades internas, por la historia y por ser el centro del desarrollo capitalista, lo único que unía a los diversos integrantes del segundo sector del mundo eran sus relaciones con el primero, es decir, su dependencia real o potencial respecto a él. (HOBBSAWM, 1998a, p. 28).

Dicho de otra manera, Europa construía los sentidos para la interpretación de la propia historia de los pueblos coloniales o neocoloniales en tanto construía, a partir de este soslayo, su propia autocomprensión<sup>8</sup>.

El carácter de dependencia directa y relación intermediada señalado por Hobsbawm no solo se presenta entre las naciones del orbe, también en su interior se produce la división entre una élite europeizada, que llamaríamos criolla en Perú –dueña de las tierras y de los medios de producción y reproducción económica y cultural– y una masa, esencialmente indígena, que sostenía una relación de subordinación y mostraba una aparente senectud frente la pujante civilización europea. Un pasaje del diario de

---

<sup>6</sup> El centro estaba conformado por Inglaterra, Alemania, Francia, que eran los países más desarrollados económicamente y socialmente.

<sup>7</sup> Jerarquizada incluso dentro de la misma Europa con preeminencia de Inglaterra y Alemania sobre los países de raza latina, tal como expuso Joseph-Arthur de Gobineau y otros autores, incluso arrogándose una cientificidad que se albergaba dentro de las nascentes ciencias sociales y psicológicas.

<sup>8</sup> cfr. SAID, 2002.

José María Arguedas, citado por Flores, rememora su primera visita a Lima en el año de 1919 y nos puede ilustrar la vivencia de la replicación del fenómeno global en lo local:

“un serrano” era inmediatamente reconocido y mirado con curiosidad o desdén; eran observados como gente bastante extraña y desconocida, no como ciudadanos o compatriotas. En la mayoría de los pequeños pueblos andinos no se conocía siquiera el significado de la palabra Perú. Los analfabetos se quitaban el sombrero cuando era izada la bandera, como ante un símbolo que debía respetarse por causas misteriosas, pues un faltamiento hacia él podría traer consecuencias devastadoras (FLORES, 1987, p. 12).

Una de las razones de este fenómeno de *neocolonialidad*<sup>9</sup> que se producía en el mundo fue el crecimiento vertiginoso de la economía europea a fines del siglo XIX, su creciente industrialización y la necesidad de asimilación de mercados nuevos al naciente mercado global. En este empeño, pese a las profesiones de solidaridad con los pueblos dominados o de censura moral a las consecuencias del proceso de expansión capitalista, se obró utilizando los medios más convenientes para hacerlo, sin titubear en el uso de la fuerza militar de ser necesario. El libérrimo Stuart Mill ilustra este hecho con una texto diáfano en su propósito: “el despotismo es una forma legítima de gobierno sobre los bárbaros con tal de que el fin que se persiga sea la mejora de su situación” (MILL, 1992, p. 75). Nos interesa mostrar las dimensiones de este estado de cosas, comenzando por la dimensión económica.

### 1.1.1. Económico

La acumulación capitalista, a fines del siglo XIX, había logrado constituir un nuevo escenario de capitalismo global como nunca antes se había producido, ni siquiera en el cenit de los grandes imperios históricos precedentes. Las características de esta economía global las podemos sintetizar en siete rasgos (HOBSBAWM, 1998a):

---

<sup>9</sup> A diferencia del colonialismo clásico (modelo español y portugués del siglo XVI, XVII y posteriormente el británico) que pretendía construir un Imperio, el neocolonialismo tiene como principal objetivo la ampliación de mercados mediante una política flexible de sujeción, adaptada a cada circunstancia particular política, cultural y económica.

- Base geográfica mucho más amplia, de carácter global, tanto para el capital como para el trabajo.
- Pluralismo de la economía mundial, división de la producción y comercialización en los países industrializados.
- Revolución tecnológica, especialmente en las comunicaciones, tanto en la información como en el transporte (mercancías y trabajadores).
- Transformación de la empresa capitalista en su estructura y modo de operación. El capital se concentró en grandes empresas. Surgen conglomerados económicos con intereses en varios países a la vez.
- Se construyó un mercado de masas debido a la transformación del mercado de los bienes de consumo.
- Crecimiento del sector terciario de la economía: servicios privados y públicos. El Estado se preocupó por sustentar políticas de bienestar, con el consecuente crecimiento del aparato estatal.
- Convergencia creciente entre política y economía, mayor relevancia del sector público que en las etapas anteriores.

Las características señaladas constituyeron el núcleo del fenómeno económico denominado imperialismo. Éste era el estado de cosas que representaba la transformación del mundo en un sistema organizado: “un complejo de territorios coloniales y semicoloniales que progresivamente se convirtieron en productores especializados de uno o dos productos básicos para exportar al mercado mundial, de cuya fortuna dependían por completo” (HOBSEBAWM, 1998a, p. 73). La constitución de un mercado mundial dinámico significó, por un lado, el declive del estatus político

previo del colonialismo<sup>10</sup>, en favor de lo económico. Por otro lado, la renovación de la política en las relaciones internas de las naciones europeas, es decir entre los grupos burgueses y las clases subalternas con una mayor intermediación por parte del Estado, mediante el fortalecimiento de la institución estatal en la forma de políticas de bienestar. El correlato a estos hechos se presenta como la paulatina desaparición, y creciente desprestigio, de estructuras políticas coloniales imperiales vinculadas de modo directo a naciones sojuzgadas, es decir el modelo británico; en favor de un tipo de colonialismo económico y de intervención política limitada y funcional: el modelo estadounidense.

En la periferia del orden económico mundial se estableció una economía exportadora basada en un mercado de materias primas de creciente demanda por parte de la industria en expansión de la metrópoli. Las naciones dejaron de ser simples mercados de comercialización de las mercancías importadas para convertirse en economías de acumulación de capital, funcionales a los mercados centrales. Este influjo modernizador tuvo un efecto difuso en el Perú: “continuaba siendo un país eminentemente agrario, un mosaico de haciendas, desarticulado y en el cual sus regiones laneras, mineras, caucheras o azucareras, por el carácter de los circuitos comerciales, parecen encontrarse más cerca de Inglaterra o EEUU que de Lima” (FLORES, 1987, p. 11). Este proceso permite la consolidación de una élite que debía cumplir el rol de dar soporte político y social a los elementos económicos disgregados y que actúe en función del mercado internacional.

La ampliación del mercado mundial no trajo al Perú una transformación de sus estructuras económicas salvo en algunos casos muy específicos; por ejemplo, ciertos

---

<sup>10</sup> Entendido como la búsqueda de unidad imperial en el proceso de colonización.

sectores de la costa norte del Perú<sup>11</sup>. Por lo demás, a pesar de la aparente ola renovadora que traía consigo el capitalismo mundial, en el Perú: “el desarrollo del mercado interno es débil y los rasgos precapitalistas impregnan las relaciones personales de trabajo, la mentalidad y las formas de existencia de los hombres de esta época” (FLORES, 1987, p. 12). La inserción del capitalismo moderno se presentó construyendo una especie de economía *insular* de centros productivos que no se relacionaban con el resto de la sociedad. Cuando lo hacían se daba, en ocasiones, bajo formas xenófobas y precapitalistas, como veremos más adelante.

Podemos caracterizar la economía peruana de aquel entonces como un sistema económico de mercados regionales, básicamente funcionales al mercado mundial y con la ausencia de unidad de un mercado nacional. El conjunto parecía ser muy positivo: “entre 1898 y 1918 las exportaciones aumentan ocho veces debido a un crecimiento del cobre y del petróleo” (COTLER, 1986, p. 124). Sin embargo, el flujo de capitales y tecnología del extranjero se efectuaba de manera selectiva y restrictiva, el nivel de consumo era relativamente bajo y la aparición de una industria incipiente todavía estaba muy relacionada con la manufactura preindustrial. Se trataba de una economía generalmente de orden precapitalista y, en ciertas zonas, semifeudal. El Estado peruano, al igual que en la metrópoli, aumentó la inversión pública, que incluso adquirió ribetes populistas durante el gobierno de Billinghurst. El eclipse de este estado de cosas se dio con la debacle originada por la Primera Guerra Mundial: “Bajaron los precios de las exportaciones del país, mientras los fletes marinos subían. Por ello, los gobiernos de Benavides y Pardo tuvieron serias dificultades presupuestales, originándose una retracción del gasto estatal” (PEASE, 1995, p. 160). El creciente desempleo avivó los

---

<sup>11</sup> Incluso allí de manera parcial (cfr. COTLER, 1986).

conflictos existentes entre latifundistas, empresarios, obreros y campesinos<sup>12</sup>. La crisis motivó un estado de ruptura de la situación económica tal como había sido sostenida hasta entonces. Nuevos capitales provenientes de otras zonas de influencia aparecieron en escena: “al finalizar la gran guerra el reajuste del mercado internacional repercutió en el país, originando un notable desempleo y desenfrenado aumento del costo de vida” (COTLER, 1986, p. 180), este proceso fue el que posibilitó el cambio de régimen político que dio paso al oncenio leguista en 1919.

### 1.1.2. Político – social

En Europa, como correlato al proceso económico capitalista, se generaba un profundo impulso democratizador. Era el resultado de la emergencia de las masas como actores políticos que adquirirían mayor conciencia y poder bajo la forma de sindicatos y partidos políticos. Concomitante a este desarrollo, el nivel de consumo de la población creció y sus reclamos por servicios por parte del Estado obligaron a éste a invertir un presupuesto progresivamente mayor en obras públicas. Dicha tendencia obligó al Estado a constituir una política de bienestar cada vez más extensiva e intensiva, lo que originó un crecimiento sin precedentes del aparato estatal. La ascensión de las masas provocó en las élites europeas una honda preocupación, observaron con desconfianza tanto la insurgencia de los *bárbaros* extranjeros, encarnados por los pueblos de la periferia, como la de los *bárbaros* internos, representados por los grupos socialistas, obreros y radicales<sup>13</sup>. El Liberalismo, predominante en la política europea, como una forma de ideología económica y política había logrado a través del siglo XIX mimetizarse con la idea de progreso y tenía una amplia aceptación en sus postulados básicos. Enfrentaba,

---

<sup>12</sup> Cada grupo tenía reclamos específicos y aún dentro de ellos la fragmentación era notable con pocas políticas consensuadas. (cfr. BASADRE, 2005).

<sup>13</sup> Un ejemplo del producto de este temor es la violencia de la represión ejercida contra La Comuna de París que no tiene parangón en todo el siglo XIX a decir de Hobsbawm (1998a),

sin embargo, un problema grave al tratar de avivar, al menos de *dicto*, la poderosa tendencia a la democratización y, por otro lado, contener este mismo proceso que amenazaba, en la percepción de las élites, con descontrolarse. Respecto al liberalismo se puede afirmar que “propugnaba la existencia de constituciones y de asambleas soberanas elegidas, que, sin embargo, luego trataba por todos los medios de esquivar actuando de forma antidemocrática, es decir, excluyendo del derecho de votar y de ser elegido, a la mayor parte de los ciudadanos varones y a la totalidad de las mujeres” (HOBSBAWM, 1998a, p. 95).

El Estado en Europa se extendía y, de ese modo, ampliaba el ámbito de lo público en detrimento de lo privado. Este crecimiento era observado con beneplácito por el pueblo, la clase media y los burgueses, por motivos distintos, en ocasiones contradictorios. El Estado trataba de mediar entre la creciente democratización de la sociedad y las exigencias de una economía que requería incrementar la producción y ampliar el mercado. La identificación de la nación-estado, a través de la ideología nacionalista, con un ideal unificador representaba ese aspecto hacia el interior del país y en su relación hacía el exterior con la idea de civilización, lo que permitía un nivel de unidad más general<sup>14</sup>.

En el Perú, el Estado había sido reformado después de la debacle producida por la derrota en la Guerra del Pacífico. La posguerra se caracterizó por la búsqueda de estabilidad y la imperiosa urgencia de progresar con el fin de buscar una revancha contra el vencedor. El nacionalismo adquirió una renovada relevancia, se buscó integrar a toda la nación de manera orgánica a través de un discurso que apelaba a la noción de

---

<sup>14</sup> En general, los movimientos obreros son aceptados de manera reticente y se apela, por parte de las élites, a una mayor difusión de la ideología nacionalista para compensar esta propensión de la clase obrera.

patria y de una ideología liberal que retomaba la dirección del país y buscaba anular los defectos previos del sistema político como el clientelismo, el caudillismo y la dispersión del poder. En aquel clima político los partidos representantes de las élites promulgaron, de modo consensuado, la Ley de Reforma Electoral de 1896 impulsada por la Coalición Nacional<sup>15</sup>:

El gobierno de Piérola en 1895 fue eficaz. Revitalizó la vida económica y estableció el patrón oro. Reformó la legislación electoral, dado que era un ardiente defensor de un sufragio libre y extendido. [...] Al llegar al cambio de siglo, la institucionalidad estaba claramente restaurada. La nueva centuria parecía ciertamente promisorio (PEASE, 1995, p. 146).

Pese a las esperanzas puestas en él, el nuevo sistema político construyó un sistema democrático restrictivo. Dirigido por los partidos representantes de tres corrientes de la oligarquía: terrateniente, exportadora e industrial (COTLER, 1986). Se diseñó un orden que giró en torno a la idea de contar con una *aristocracia*, una élite que ostentase conocimiento y uso de razón, herramientas con las cuales se pudiese encaminar el país con rumbo al progreso (MORALES, 2005). Uno de los fines teóricos de la reforma no era, como suele afirmarse, la exclusión de la masa indígena, sino la paulatina integración de la población indígena a la vida nacional, mediante la protección de un grupo dirigente ilustrado. Las políticas excluyentes se debían a la profunda desconfianza que la clase dominante tenía respecto al país: “calificaron a los peruanos de *ingobernables*, de *pueblo enfermo* incapaz de responder a las solicitudes de la patria, entidad personificada por la capa *culta* del país” (COTLER, 1986, p. 120).

La nueva república fundada sobre la Ley de Reforma Electoral de 1896 obtuvo gran estabilidad, en relación al período anterior. El Estado basó esta estabilidad en la primacía de un grupo cerrado de individuos: una oligarquía: “El Estado, durante esos

---

<sup>15</sup> La unión del Partido Civilista y el Partido Demócrata que de esa forma vencieron en la elección de 1895, teniendo como candidato a Nicolás de Piérola.



años, fue sólo nominalmente liberal y burgués. Para pertenecer a la clase dominante el lado del poder económico se exigía la asunción de un cierto estilo de vida y formar parte de una estructura de parentesco” (FLORES, 1987, p. 7).

Existía de hecho una dicotomía entre un país constitucional, legal, formal y un país real que se desenvolvía en el trasfondo de un Estado que decía ser su representante: “Al empezar el segundo gobierno de Augusto B. Leguía el Perú tenía [...] más de cuatro millones de habitantes. Esta población en su mayoría estaba ubicada en un ámbito rural, desconocía el castellano y era quechua o aimara hablante” (FLORES, 1987, 12). Este hecho involucró una redistribución de poder sobre un fondo racista<sup>16</sup>. El resultado de la aplicación de nueva política fue muy distinto al que se esperaba. En realidad, los mecanismos de representación estaban en función a los intereses de los centros de poder mundial: “la oligarquía se constituyó como parte de un país dependiente, con un mercado escasamente desarrollado y desempeñando el papel de nexo entre el país y las metrópolis imperialistas” (FLORES, 1987). Esta idea de intermediación estaba fuertemente enraizada en las mentes más esclarecidas de la oligarquía, ejemplo de ello es Francisco García Calderón, citado por Cotler (1986), cuando afirma que era necesario tener una oligarquía cultivada, cohesionada y *progresista*. Es decir, la necesaria para asimilarse al circuito internacional del capital.

El Partido Civil fue uno de los más claros representantes de la oligarquía. Obró como un instrumento institucional para dejar a un lado del centro del poder político a las clases medias emergentes y, completamente supeditadas a él, a la masa indígena y campesina. Vale la pena citar a Jorge Basadre que ofrece una descripción abarcadora sobre el Partido Civil:

---

<sup>16</sup> “un nuevo orden marcado por la exclusión consciente de la mayoritaria población indígena en beneficio de la costa norte y del centro” (MORALES, 2005, p. 104).

Pertenecían a este partido los grandes propietarios urbanos, los grandes hacendados productores de azúcar y algodón, los hombres de negocio prósperos, los abogados con los bufetes más famosos, los médicos de mayor clientela, los catedráticos [...] vivían en un mundo feliz integrado por matrimonios entre pequeños grupos familiares. Los compañeros de juegos infantiles luego eran camaradas en el colegio y en la universidad, las cátedras de ésta en las ciencias jurídicas y en las disciplinas literarias, históricas o filosóficas podían ser adjudicadas más o menos fácilmente (BASADRE, 2005, t. XI, p. 123).

No debe creerse que el Partido Civil fue constituido solamente por las clases altas, en su práctica política trató de forjar una relación con el, cada vez más mayor, estrato medio, pero siempre en función de sus intereses:

El civilismo era un tipo de gobierno que, si bien reclutaba partidarios entre las clases altas [...], también los captaba, y en gran número, en las clases medias urbanas e inclusive competía exitosamente con organizaciones como el Partido Demócrata por el control de las disminuidas aristocracias provincianas (PEASE, 1995, p. 151).

La idea de una nación fue una ficción sostenida para, en el mejor de los casos, tratar de construir una nacionalidad genuina e inclusiva, pero en el futuro distante. Su uso más frecuente fue para administrar el poder, no en calidad de élite dirigente, sino como dominante<sup>17</sup>. Las razones de esta condición radican, en opinión de Flores (1987), en su dependencia del capital extranjero. Otras clases sociales no se agrupaban en torno a los objetivos de la oligarquía debido a que esta no había construido una base común con el resto de la población del país. La construcción de consensos se lograba por la vía de imposiciones y soslayamientos<sup>18</sup>. En resumen, el rol central de esta etapa histórica lo asumió la oligarquía que trató de fundar una nación, pero de manera meramente formal, sin tener nunca el consenso necesario para trascender de un rol secundario y administrativo, de los intereses de la metrópoli, frente al resto de sus conciudadanos.

---

<sup>17</sup> Lo que no quiere decir que el nacionalismo y la consiguiente formación de la idea de nación fue una creación de las élites, su origen es más complejo. No obstante, sí fue un hecho su instrumentalización en diversas ocasiones con el fin de construir consensos políticos y sociales (cfr. ANDERSON, 2000).

<sup>18</sup> Uno de los fines de la Ley Electoral de 1896 fue trasladar el centro de poder desde la sierra peruana sur (Cusco, Puno) hacia Lima, una ciudad de la costa, así se estaba redefiniendo el centro político (cfr. MORALES, 2005).

### **1.1.3. Cultural – académico**

Una de las manifestaciones centrales de esta etapa histórica fue la constitución de un renovado mercado mundial. Éste no solo se desplegó en el comercio de mercancías tangibles o en la movilización de fuerza laboral. La otra faceta, sumamente importante, fue el comercio profuso de productos intelectuales. El surgimiento del fenómeno económico de un mercado global y el desplazamiento de un gran número de trabajadores y tecnología produjeron de forma concomitante un mercado cultural mundial en donde los productos culturales europeos eran apreciados por encima de cualquier producto local. Las costumbres y sistemas de ideas de otras culturas, incluso de antiguas y complejas como la China e India, con un alto grado de continuidad histórica, se los estimaba como superados.

Gran parte de las élites autóctonas de las naciones periféricas adquirieron como meta natural estudiar en las universidades europeas y norteamericanas. La distinción y el buen gusto se reconocían a partir de la adquisición de hábitos e ideas occidentales, que incluían las ideologías en boga en Europa como el positivismo y el conocimiento de la ciencia empírica. El éxito de cualquier manifestación cultural autóctona ahora tenía adherido un sentido dado por su contraste con lo que era considerado civilizado. La mayor parte de la población mundial, sin embargo, se desenvolvía con un sentido común que operaba de acuerdo a cosmovisiones de orden religioso: “una vez más hay que decir que en la mayor parte del mundo ocupado por la razas no blancas la religión era todavía el único lenguaje para hablar sobre el cosmos, la naturaleza, la sociedad y la política, y sancionaba y formulaba todo aquello que la gente pensaba o hacía” (HOBSBAWM, 1998a, p. 73).

Una de las consecuencias más importantes de la constitución de un mercado cultural mundial fue la renovación de las ideas sobre la educación como un modo, no violento, de movilidad y de transformación social. El incremento de la demanda educativa tuvo un crecimiento acelerado en Europa y Norteamérica y fue asumido programáticamente por los partidos liberales y socialistas que lo habían adoptado en sus principios constitutivos<sup>19</sup>.

En el Perú, como ya se ha visto, el estado nacional era una ficción alimentada por la oligarquía. La élite llevaba aparejada una mentalidad propia basada en una actitud rentista y una organización de clan. La oligarquía no desarrolló un genuino programa cultural ni un proyecto mediante el cual constituir un consenso que cimentase la construcción de la nación.

A pesar de haber monopolizado la vida cultural, la oligarquía no había tenido interés en fomentarla o renovarla. La universidad [...] permanecía anquilosada, con cursos y profesores que año a año se repetían, sin que fuera posible ninguna variante. La docencia sanmarquina era el complemento normal de una exitosa vida social y la culminación de cualquier carrera política (BASADRE, 1975, p. 132).

La universidad peruana para 1912 tenía una población universitaria que llegaba a los 1667 estudiantes en todo el país<sup>20</sup>. Ante el progreso de las posturas radicales y de crítica al régimen, la universidad no pudo cumplir el papel que hubiese requerido el civilismo. Mariátegui lo afirma: “el civilismo contaba con la universidad. A la universidad le tocaba darle, por ende, esta milicia intelectual. [...] su misión debía constituir una reconquista integral de la inteligencia y el sentimiento” (MARIÁTEGUI, 2000, p. 276).

---

<sup>19</sup> El marxismo no repudia, sino que hace propias todas las conquistas ideales y prácticas de la burguesía en el campo de la instrucción [...] universalidad, laicismo, estatismo, gratuidad, renovación cultural, integración de la temática del trabajo, así como la integración de los aspectos literario, intelectual, moral, físico, industrial y cívico. (ALIGHIERO, 1987, t. 2, p. 464).

<sup>20</sup> cfr. Flores, 1987.

La universidad como institución se había convertido en un elemento casi muerto del sistema político y económico, sólo destacaba por la obra de algunos individuos.

En el transcurso de la República Aristocrática se produce un incremento en el consumo de textos escritos: “en las primeras décadas [...] se produce un significativo ascenso en el número de lectores, fenómeno que se manifiesta en la apertura de librerías y nuevas editoriales” (FLORES, 1987, p. 162). Surgen numerosos periódicos y revistas<sup>21</sup>, generalmente asociados a los partidos políticos en disputa y también aparece una incipiente prensa anarquista y obrera: “de 1903 a 1919 existe una relativa libertad de prensa (según los criterios liberales, por supuesto) y los diarios de oposición de derecha tienen un amplio espacio de crítica. Pero a partir de 1919 el periodismo languidece bajo la represión leguista” (GARGUREVICH, 1977, p. 41). La prensa era el ámbito donde solían desenvolverse las polémicas entre los partidos y facciones, no eran inusuales los asaltos violentos contra las editoriales adversas<sup>22</sup>. La libertad de prensa era una de las actividades que sustentaban la ficción democrática.

Se entiende este desinterés del desarrollo cultural porque la oligarquía no pretendía construir un espacio ideológico que le sirviese como sostén del poder: “tampoco se preocupó por constituir un grupo orgánico de intelectuales que ayudarán a su dominación de clase. Si bien la oligarquía no omitió monopolizar la vida universitaria o el periodismo, no mostró tampoco mayor entusiasmo en los intelectuales, casi como si ignorara su rol de profesionales de la ideología” (FLORES, 1987, p. 88). Este fenómeno se produjo por la ya anotada distancia que sostenía la élite con las clases

---

<sup>21</sup> 167 para el año 1918, 184 en 1919. De carácter político e informativo el número de publicaciones era de 18 en 1918, 10 de carácter científico y 8 de carácter religioso. (cfr. FLORES, 1987)

<sup>22</sup> Ejemplo de ello es el intento en contra de la imprenta en donde se publicaba El Comercio; tuvo que ser defendido pistola en mano y formando barricadas con los rollos de papel destinado a la impresión. (cfr. BASADRE, 2005).

subalternas, diferencia que incluso llegaba a ser explicada como una consecuencia de una diferencia étnica y racial: “la población de la primera [costa] representaba la civilización occidental, mientras que los habitantes de la sierra permanecían en un mundo primitivo, prehispánico y feudal, debido a su *natural* inercia” (COTLER, 1986, p. 120). Hasta tal punto llega la distancia física y simbólica que incluso la famosa Asociación Proindígena sostenía una relación distante con los indios: “Sus dirigentes eran personas honestas y muy humanitarias, pero que no conocían la sierra pues no salían de Lima, por lo que no tenían contacto con el problema indígena de manera directa” (BASADRE, 2005, t. 13, p. 26). El sostén ideológico de la oligarquía se basaba en el catolicismo, que estaba presente en todos los actos de la vida cotidiana, era el instrumento más socorrido por la élite para construir relaciones con la población restante. Pese a algunas profesiones de laicismo por parte de algunos miembros de la oligarquía, y la secularización de la educación pública con la ley de 1906<sup>23</sup>, la religión católica seguía siendo el adlátere natural del poder económico y político, en ciertas circunstancias terminó siendo su frente ideológico.

#### 1.1.4. Síntesis

Lo expuesto anteriormente nos lleva a entender la nueva relación histórica que se presenta a finales del siglo XIX, como la construcción sistemática de un mercado mundial. Éste no se restringió a los productos tangibles o a la fuerza laboral. En el nuevo escenario, un capitalismo mundial de forma neocolonialista, uno de los roles que adquirió relevancia es el del intermediador. La intermediación, en primer lugar, se produjo históricamente en la relación entre la metrópoli y la periferia con un carácter

---

<sup>23</sup> Fue revocada en 1913, volviendo a insertar la religión católica en el sistema educativo.

funcional. Buscaba la eficiencia de la explotación económica de los recursos naturales y la comercialización de los productos manufacturados de la metrópoli

las plantaciones y minas alcanzaron un alto grado de autonomía [...] de esta manera las concentraciones a las que daban lugar se constituyen en verdaderos enclaves políticos, en los que la soberanía nacional había sido cedida a un propietario particular, que además era extranjero (COTLER, 1986, p. 122).

Esta labor fue ejercida durante la colonia española por los funcionarios peninsulares enviados por el imperio español. Se trataba de una relación de intermediación designada y cuya legitimidad emanaba de la legitimidad de la corona. Con el advenimiento de la república surge el problema de la legitimación de la nueva clase intermediadora: la criolla. La distancia con la propia nación era más grande que la existente con el mundo *civilizado* en el imaginario del estamento criollo<sup>24</sup>.

La legitimidad del poder fue puesta en cuestión por la Ilustración europea<sup>25</sup>, discurso que fue utilizado miméticamente como ideología por los criollos en América para romper con el mortecino imperio español. Se trata en cierta medida de una lucha ajena a la condición americana, tal como lo describe Leopoldo Zea cuando dice que desde cierto punto de vista las luchas de independencia podrían entenderse como la lucha entre dos tipos distintos de españoles, con ideologías distintas (cfr. ZEA, 1976). Las motivaciones no fueron en su mayor parte originadas por un idealismo liberador, de hecho Anderson sostiene que “uno de los factores que impulsaron inicialmente el movimiento para la independencia [...] era el temor a las movilizaciones políticas de la *clase baja*, como los levantamientos de los indios o los esclavos negros” (ANDERSON, 2000, p. 78).

---

<sup>24</sup> “para los limeños de principio de siglo Iquitos quedaba física, cultural y psicológicamente más distante que París, Londres o New York” (FLORES, 1987, 15).

<sup>25</sup> En concreto, del poder monárquico en Europa. No obstante, fue una crítica a cualquier forma de gobierno que no pudiese legitimar su poder mediante una justificación racional.

La construcción de una nación se impuso como parte del programa independentista para lograr los consensos necesarios que permitiesen la posibilidad de autonomía frente a la metrópoli y la introducción a la modernidad. Erigiendo a ésta última como el criterio civilizador por excelencia. Sin embargo, ese proyecto debía pasar por incorporar un país profundamente fraccionado, es entonces cuando el rol intermediador opera de un modo distinto al precedente colonial. Un episodio de este proceso fue la Ley Electoral de 1896. Dicha marco legal intentó dar solución a un problema originado en el proceso de independencia de la metrópoli y que había creado una tensión sobre el poder que efectivamente podía ejercer el gobierno central: “los mercados durante el siglo XIX se fueron reduciendo, el indígena se distanció de la economía monetaria, y con él la sierra se separó de la costa” (COTLER, 1986, p. 120). Ante el poder de los gamonales, el Estado reaccionó construyendo redes de clientela político que actuaban en paralelo a las redes que también construían los capitalistas extranjeros. Otro ejemplo digno de mencionarse sobre este proceso de construcción de la nación lo señala Cotler (1986) respecto a una nota de protesta que publicó el diario El Comercio con motivo de la represión de una huelga de trabajadores, en ella se afirmaba: “los reclamos obreros eran un hecho normal en los países civilizados, en los que las relaciones entre capital y trabajo se encontraban normados por el Estado”. Es notable el intento de construir la intermediación apelando al sentido otorgado por la *civilización* aún dentro de los mismos de la élite. Se trataba de una objetividad invocada para resolver las polémicas de la política interna. Por lo demás, una objetividad que para fines de la República Aristocrática verá profundamente minada su pretensión de unidad a consecuencia de la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Ya para 1900, el prefecto del Callao, ante una huelga de estibadores, propuso llevar un registro de los obreros para evitar la difusión de ideas *exóticas* (COTLER, 1986)



De esta manera es que históricamente se constituyeron las capas de intermediación en la etapa republicana, pero ¿qué es lo que se intermedia? Dicho de otra manera, ¿cuáles son los términos de la intermediación? Consideramos que este es uno de los problemas principales al abordar el significado de la intermediación en el caso concreto de la república peruana: *identificar los términos de la intermediación*. Se suele acentuar la entidad de la intermediación y obliterar los términos intermediados, especialmente uno de ellos: el indígena<sup>27</sup>, entendido, en un sentido geográfico y cultural, como lo originario. La intermediación la representamos dentro de una estructura simbólica de oposiciones que dan cuenta, a su vez, de improntas de las capas donde opera la intermediación<sup>28</sup>

[metrópoli / periferia]	[europeo / indígena]
[modernidad / atraso]	[blanco / indio]
[futuro / pasado]	[novedad / obsolescencia]
[capitalismo / feudalismo]	[saber / ignorancia]
[centralismo / regionalismo]	[democracia / anarquía]
[ciudad / campo]	[libertad / orden]
[civilización / barbarie]	[ciencia / superstición]
[capital / provincia]	[conocimiento / metafísica]
[costa / sierra]	[castellano / quechua]

---

<sup>27</sup> Reiteramos que usamos el término indígena, andino, criollo e incluso mestizo en un sentido estrictamente cultural, político y económico. No lo entendemos con ninguna categoría pseudocientífica de carácter racial, salvo para el análisis de la noción de raza que tenían los intelectuales de la República Aristocrática.

<sup>28</sup> Todorov utiliza una división dicotómica similar para mostrar el despliegue de la mentalidad predominante, los presupuestos, en la discusión entre Las Casas y Sepúlveda con respecto al estatus del indígena americano (cfr. TODOROV, 2003, Cap. 3).

La función de intermediación constituyó a la élite peruana en medio de una lucha constante entre dos sectores internos. Se trataba de una dinámica conflictiva que tenía como fin poner en tela de juicio el carácter de la intermediación con la metrópoli, mas no criticándola en su propia naturaleza, sino en sus modos. Es decir, sin elevar el nivel de autocomprensión como sociedad, entendiendo lo americano y lo peruano como una fuente de sentido, rol que era ejercido por la metrópoli<sup>29</sup>. El fracaso criollo fue notable, especialmente en los países del eje andino, donde las políticas de genocidio contra los indígenas y de inmigración planificada, a diferencia de otros países, no pudieron revertir su condición de minoría. La república constituida por la oligarquía a inicios del siglo XX fue una fase más de este intento republicano de ir más allá de un rol intermediario con la metrópoli.

La oligarquía, en síntesis, no fue una clase dirigente. Primero, porque siempre se mantuvo dependiente del capital imperialista. Segundo, porque no pudo articular a otras clases en torno a sus objetivos; tercero, porque carecía de un sustrato común con las clases populares (FLORES, 1987, p. 90).

En la base de la sociedad se constataba una relación fragmentada de la élite con el resto del país. Tal como la describe V. A. Belaúnde, refiriéndose al criollo: “además ha tenido el defecto de no arraigarse profundamente en la tierra, de no solidarizarse intensamente con el país, de vivir siempre con la nostalgia de otros mundos y con el deseo intenso de marcharse” (BELAÚNDE, 1964, p. 117). La oligarquía, que era el producto de todo el proceso republicano precedente, no se sobrepuso a esta condición. Este hecho se reflejó en la ausencia de políticas con un sentido definido en lo cultural y educativo. No era de esperarse una revolución cultural por parte de una élite que miraba

---

<sup>29</sup> El caso de Vasconcelos en México sería un intento de elevar lo americano como fuente de sentido. En el caso de Rodó y el Arielismo, la fuente del sentido provendría en último caso de la Grecia clásica y del cristianismo.

con displicencia u hostilidad, en ocasiones mal disimulada, a la mayoría de la población<sup>30</sup>.

A un intelectual de la República Aristocrática el rol que le era propio consistía en ser intermediador cultural. Su primera función, en muchas ocasiones, era la de importador de textos. La enseñanza universitaria era, en su mayor parte, una tarea de divulgación. Su capacidad de justificar el poder establecido era más bien discreta, puesto que el *establishment* se vindicaba utilizando la religión y la violencia. No obstante la indiferencia de las élites económicas y políticas por los intelectuales peruanos<sup>31</sup>, a fines del siglo XIX se presentó una oportunidad para que pudiesen adquirir poder e injerencia en el destino del país. Se debió a dos causas: la primera fue el enorme prestigio que la ciencia había adquirido a fines del siglo XIX<sup>32</sup> y la evidente carencia de ella en la educación peruana en comparación a la educación europea. La segunda, fue la necesidad apremiante de replantear la concepción de la nación después de la derrota en la Guerra del Pacífico. Abocados a estos propósitos actuaron en distintos momentos y con distintas conclusiones desde Gonzales Prada hasta Riva Agüero. Mariátegui, en la famosa introducción a sus *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, escribe: “Sarmiento, que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino” (MARIÁTEGUI, 2000). El pasaje nos revela dos aspectos que reflejan el clima intelectual de aquella época: en primer lugar, da por hecho la existencia de una nacionalidad, en este caso la argentina, y que dicha nacionalidad se trata de algo

---

<sup>30</sup> “su escaso interés por los intelectuales, el menosprecio con que muchos de ellos eran vistos, y la pobreza de la vida cultural peruana a pesar del apogeo oligárquico” (FLORES, 1987, p. 90).

<sup>31</sup> Propiamente es difícil hablar de filósofos, en tanto lo que había era un extendido diletantismo y una suerte de interés general; más adelante, con la profesionalización de las humanidades, labor iniciada en parte por Deustua, es que se podrá hablar con más propiedad de filósofos.

<sup>32</sup> Las diferencias entre ciencia y tecnología, científicos e ingenieros o médicos eran muy tenues y en la práctica discursiva de los medios de comunicación, inexistente.

dinámico, pues alude a que Sarmiento es *todavía* un creador de la argentinidad. La apuesta del Amauta fue apropiarse de lo europeo para construir y reconstruir lo nacional, hasta el punto en que podamos caminar solos. Más adelante, en el mismo libro, sostiene la dificultad en unirse a la construcción de la nacionalidad por parte del mestizo: “la influencia telúrica de la sierra indigeniza al mestizo” (MARIÁTEGUI, 2000, p. 330)<sup>33</sup>. Esta afirmación, pese a ser posterior a la etapa que estudiamos, nos sirve para ejemplificar lo problemático de esta búsqueda de la comunidad nacional por parte de los intelectuales en el Perú a inicios del siglo XX.

La función de intermediador cultural que cumplían los intelectuales nos sirve para iluminar el problema de la construcción de la nacionalidad y las implicaciones que se desprenden de dicho programa. Nos hemos preguntado sobre los términos de la intermediación y siguiendo a Hobsbawm nos percatamos que solo el término *occidental-europeo* es el que tiene una sustancia reconocida; por el contrario, el término *indígena-andino* es obsolescente y de dudosa realidad, pues su entidad radica en el pasado del Inkario y no en su presente<sup>34</sup>. Esta división simbólica se materializó geográficamente, como ya hemos visto, al dar valor a la costa urbana, centralista y europeizante. Fue así que la acción intermediadora crea un eje geográfico temporal que desplegó asimétricamente, entre el futuro y pasado. Viajar a una provincia era prácticamente entendido como retroceder en el tiempo. Esta *temporalización* conllevaba una superposición de imágenes sobre la realidad. Así, el término *indígena-andino* se construye a través de la teoría europea que lo clasifica como una raza agónica, del

---

<sup>33</sup> Una concepción que asocia el espacio geográfico con el desarrollo de características psicológicas, cercana a la teoría de influencia del ambiente, que plantearon en el pasado Johann Gottfried von Herder, David Hume, Buffon, etc. Fue una teoría que, en su versión determinista, estuvo muy extendida entre los filósofos y naturalistas de los siglos XVIII y XIX.

<sup>34</sup> cfr. Cecilia Méndez, 1996.

pasado, que el estamento criollo cree confirmar en la realidad a través de una observación prejuiciada.

Existió un intercambio de imágenes producidas por la intermediación, por un lado lo *occidental* que pasa por alto la diversidad de lo europeo (y estadounidense) para construir una monolítica *civilización* que, pasando por las culturas griega, romana y el cristianismo, había logrado elevar al hombre al más alto lugar que jamás ocupó en la historia. Esa visión, construida en la intermediación, era consumida profusamente y a la vez produjo la imagen de lo *andino* como lo vencido y decadente, opera una analogía con la idea evolutiva: una *civilización* que, al igual que las especies que no pudieron imponerse, tiende a desaparecer. Nos interesa resaltar el hecho de que estas imágenes producidas durante la intermediación realizada por el estamento criollo se desvincularon de la realidad, y la reconstruyeron ideológicamente, debido a la conciencia de ser una minoría menospreciada por Europa y mirada con recelo por el resto de sus coterráneos. Este hecho crea un circuito de interpretación que se basa en las imágenes formadas a partir de la intermediación. Por ejemplo, cuando Ventura García Calderón escribió su cuento *El alfiler* lo que en parte *produce*<sup>35</sup> es la imagen de lo andino en tanto exotismo y lejanía de lo occidental, en un sentido similar como el de la moda de la *Chinoiserie*<sup>36</sup>. Resulta interesante comparar este hecho con la idea de Edward Said sobre el *orientalismo*, respecto a que la distinción entre *ellos* y *nosotros* (refiriéndose a los occidentales y los orientales) se suele perpetuar a manos de los académicos y los medios de comunicación. La institución académica y mediática, al contrario de un labor de

---

<sup>35</sup> Y no reproduce, como pensaron los lectores que creían estar frente a un texto que reflejaba la realidad andina. Tomamos el cuento de García Calderón en el sentido de su recepción y de la aceptación de su verosimilitud, no en su estatus de ficción y su dimensión estética.

<sup>36</sup> Corriente estética en Europa desde el siglo XVII que alcanzó su auge en el siglo XVIII. Dicha corriente celebraba la cultura china como fuente de influencia, pero se trataba de lo chino como exótico y adaptado al gusto de lo que los europeos deseaban que fuese lo chino. Finalmente, un reflejo de lo europeo.

debilitamiento de los estereotipos y categorías imaginadas, los perpetúan (BURKE, 2006).

En conclusión, los intelectuales tuvieron un papel que cumplir en la construcción de un sistema educativo que permitiese a la sociedad peruana acceder a la modernidad de manera plena y otro papel en la construcción de una comunidad propiamente peruana mediante la investigación en su presente y su pasado para producir la subsecuente narración. Dichas metas se hubiesen realizado, por supuesto, fijándose en el *virtuoso* molde de la civilización europea entendida como el fin al que se debía arribar con el tiempo y las decisiones correctas: “bajo la protección de esta aristocracia espiritual el indio (término despectivo que involucraba a todo el pueblo) se iría civilizando y comprendiendo que sus intereses se encontraban protegidos por la clase dirigente” (COTLER, 1986, p. 122). La diferencia con los intelectuales de la etapa posterior a la República Aristocrática consistió en la suposición, asumida por estos, de una unidad histórica nacional y de especificidad de lo peruano: “para ellos [Haya y Mariátegui] este conocimiento de la cultura europea implica la exigencia de una vía autónoma para el pensamiento latinoamericano” (FLORES, 1987, 98).

Lo anterior nos permitirá comprender el papel que cumplió Deustua como intermediador entre el mundo académico peruano y el europeo. El rol que cumplió, como veremos más adelante, no determinó absolutamente su pensamiento y su sistema filosófico. Sin embargo, le otorgó ciertas características y límites por donde podía discurrir su reflexión. Asumir dichos límites, al examinar con mayor detalle el pensamiento de Deustua, nos permitirán una exégesis más adecuada. El siguiente subcapítulo tratará de establecer un esquema del campo intelectual y académico en donde se desarrolló la polémica entre el positivismo y la reacción antipositivista.

## 1.2. LA POLÉMICA ENTRE EL POSITIVISMO Y EL ESPIRITUALISMO

Es aceptada la narración, que llamaremos estándar, que se refiere al período de la historia de la filosofía en el Perú entre los años 1880 y 1920 aproximadamente. Se relata el surgimiento de la corriente filosófica denominada espiritualismo que cuestionó a la filosofía positivista, que había logrado un auge considerable a fines del siglo XIX entre los pensadores académicos y no académicos. Propició un ambiente polémico en donde los postulados, tesis y argumentos positivistas fueron problematizados, ya sea para negarlos u otorgarles otro sentido. Finalmente, afirma la narración estándar, la corriente espiritualista logró desplazar al positivismo del ámbito universitario o al menos logró que vaya menguando.

Esta versión que llamamos estándar es el núcleo narrativo sobre el cual se suele referir esa etapa, bajo la óptica de una polémica y posterior desplazamiento del positivismo a favor del espiritualismo. No deja de tener consistencia histórica lo narrado, la mayoría de autores que han abordado el tema realizaron variaciones sobre el mismo, precisando los términos y momentos, dando a un autor o escuela la representación del espiritualismo o del positivismo, de acuerdo al resultado de sus propias investigaciones. Consideramos conveniente efectuar un análisis de los elementos del enunciado básico que describe este núcleo narrativo: *La historia de la filosofía en el Perú a principios del siglo XX fue la historia de la polémica entre el positivismo y el espiritualismo*. Desagregamos en tres términos el enunciado de modo que el análisis nos permita iluminar al contenido de la versión que hemos llamado

estándar de esta etapa histórica. Analizaremos el significado del positivismo y el espiritualismo, para finalmente explicitar el sentido de la polémica que sostuvieron.

El positivismo fue una corriente filosófica de gran influencia en el siglo XIX, Kolakowski la define como: “una postura filosófica relativa al saber humano, que, si no resuelve *sensu stricto* los problemas relativos al modo de adquisición del saber —en el sentido psicológico o histórico— constituye, por el contrario, un conjunto de reglas y criterios de juicios sobre el conocimiento humano” (KOLAKOWSKI, 1988, p. 14). La corriente positivista se caracterizó, más que por ser una escuela filosófica cohesionada, por tratarse de una especie de delta en donde afluían distintos individuos, no sólo filósofos profesionales, sino científicos, políticos, juristas, etc. Los vinculaba la aceptación, más o menos explícita, de una serie de reglas y de un *pathos* que celebraba el progreso y miraba con desconfianza los siglos pasados. El positivismo, además de una corriente de pensamiento, fue un estado de ánimo de la intelectualidad y una ideología que se desarrolló paralelamente con el desarrollo de Europa por sobre el resto del mundo.

Kolakowski (1988) señala cuatro reglas generales del positivismo, que asumimos para caracterizarlo:

— *Fenomenalismo*, que prescribe la identidad entre la esencia y el fenómeno, anulándolos como aspectos diferentes. Esta regla supone que lo registrado por nuestros sentidos, de forma mediata o inmediata, en la experiencia produce datos sobre la naturaleza del mundo, discutir sobre algo que está más allá de la experiencia es verbalismo. No significa que se deje de indagar por la causa de los fenómenos, sino que se asume sobre las causas,



cualesquiera sean estas, que deben estar en el campo de la experiencia y, por lo tanto pueden ser cognoscibles.

- *La regla del nominalismo* consiste en la suposición de que no está permitido que un conocimiento, que está formulado en términos generales, tenga otros equivalentes que los objetos concretos singulares; se deduce que el mundo que conocemos es un conjunto de hechos individuales observables.
- *Lo normativo no es gnoseológico*, niega todo valor cognoscitivo a los juicios de valor y a los enunciados normativos. La regla del nominalismo prescribe renunciar a la idea de que pueda existir fuera del mundo sensible una esfera de valores existiendo en sí. No existen los valores objetivos, todos son producto del sujeto.
- *La unidad fundamental del método de la ciencia*, prescribe la uniformidad de los modos de adquisición de todos los saberes. Las etapas de construcción de la teoría que da cuenta de la experiencia son las mismas. Las diferentes ciencias pueden presentar diferencias en algún aspecto de su desarrollo, pero esto se debe al momento histórico de su desarrollo. Es decir, para ser consideradas científicas, todas las disciplinas deberán adoptar el método fundamental de la ciencia, que sería el de la Física. Así, dicho método, cumpliría el rol de un protométodo.

Pablo Quintanilla agrega una característica que surge de la visión teleológica de la historia que el positivismo asume. Existe un destino único para la humanidad y la ley que rige el tiempo es el progreso constante hacia ese destino. Se trata de una concepción con ribetes deterministas. A esta idea se le agregaría, años después, bajo el influjo del positivismo de tipo spenceriano, la idea de evolución. El positivismo tiene un carácter

monista, es decir que reduce a una unidad la pluralidad de la realidad, en el caso ontológico, y de método, en el caso epistemológico. Dicha postura lleva implícita la noción, atribuible al positivismo, de que todo está relacionado con todo en la realidad y, por tanto, ésta es reducible a un solo principio. Quintanilla sostiene sobre los rasgos característicos del positivismo y su influencia en Latinoamérica:

las características más notables del positivismo europeo fueron su monismo epistemológico y ontológico, tanto como su concepción del progreso asociado al orden social. Fueron estas dos últimas tesis, las nociones de orden y progreso, más que los temas epistemológicos y ontológicos, lo que influyeron en el positivismo latinoamericano (QUINTANILLA, 2006, p. 69).

Según el diccionario de A. Lalande<sup>37</sup> (1926) se dice que un pensamiento es positivista si posee ciertos rasgos generales:

Ont pour thèses communes que seule la connaissance des faits est féconde; que le type de la certitude est fourni par les sciences expérimentales; que l'esprit humain, dans la philosophie comme dans la science, n'évite le verbalisme ou l'erreur qu'à la condition de se tenir sans cesse en contact de l'expérience et de renoncer à tout a priori; en fin que le domaine des «choses en soi» est inaccessible, et que la pensée ne peut atteindre que des relations et des lois<sup>38</sup> (LALANDE, 1926, p. 599).

Se trata de una definición sucinta que describe el núcleo de características atribuidas al positivismo y que eran de uso común por la comunidad filosófica de principios del siglo XX. De lo expuesto podemos distinguir rasgos comunes en el positivismo que son asumidos implícita o explícitamente por aquellos pensadores cuyos trabajos eran señalados como positivistas a principios del siglo XX.

---

<sup>37</sup> El diccionario de André Lalande apareció en forma de fascículos entre los años 1902 y 1922 en el *Bulletin de la Société française de philosophie* y fue el texto básico de consulta, especialmente para los filósofos influenciados por la academia francesa. Fue un diccionario de uso común entre los filósofos de la época de Deustua.

<sup>38</sup> (trad.) Se tiene por tesis comunes que sólo el conocimiento de los hechos es fructífero; que este tipo de seguridad es proporcionado por las ciencias experimentales; que el espíritu humano, tanto en la filosofía como en la ciencia, no evita el verbalismo y el error con la condición de mantener un contacto constante con la experiencia y renunciar a todo a priori; finalmente, que el dominio de las cosas en sí mismas es inaccesible, y que el pensamiento no puede entender sus relaciones y leyes.

El espiritualismo, la otra corriente señalada como parte de la polémica histórica, resulta difícil de definir o señalar como una corriente más o menos consistente. Si bien el positivismo tampoco responde a una escuela determinada es posible precisar ciertas reglas o rasgos que constituyen un método positivista sobre el cual, ciertamente con matices, se basa dicha corriente. En el caso del espiritualismo la superposición de vertientes es particularmente compleja:

El término *espiritualismo* resulta ambiguo. Pero, además, la definición del término se complica por la definición que cada una de las tendencias espiritualistas da del predicado *es espiritual*. Así, unos reducen lo espiritual a lo inmaterial puro y simple; otros, finalmente, sostienen el primado del espíritu inclusive sobre la psique, la vida y la materia, ya sea como una realidad superior, ya como la realidad de la cual las demás son manifestaciones (FERRATER, 1994, p.1104).

De las corrientes usualmente llamadas espiritualistas, la única que se autodenominaba de tal manera es la que inició Victor Cousin. Del resto de filósofos y escuelas espiritualistas, fueron los de mayor preeminencia Maine de Biran y Bergson. De acuerdo a Ardao (1950) también se puede considerar espiritualistas a los seguidores de Ahrens y de Krause. Se puede colegir, de lo anterior, que existe una dificultad para distinguir exactamente a qué refiere la categoría “espiritualismo”. Si bien el espiritualismo no fue un fenómeno exclusivamente francés, pues se habla de espiritualismo alemán, italiano o inglés, la mayoría de filósofos señalados como espiritualistas, en la polémica de principios del siglo XX en el Perú, fueron franceses. Debido, en parte, a que tuvieron mayor difusión a nivel mundial<sup>39</sup>.

Para caracterizar el espiritualismo preferimos entenderlo de forma lata como reacción antipositivista. No todo espiritualismo fue antipositivista, en el sentido de surgir como una crítica a la hegemonía positivista tal como señala Ardao al referirse a

---

<sup>39</sup> A la par de la influencia cultural francesa que durante el siglo XIX persistió con un prestigio adquirido un siglo antes, al punto de que el idioma francés era considerado una *lingua franca* por las clases cultas europeas y europeizadas del mundo entero.

los miembros de la universidad que dirigieron la reforma universitaria en Uruguay: “el movimiento espiritualista de 1890 que llevó a cabo la reforma filosófica en la universidad, nada tuvo que ver con las nuevas corrientes antipositivistas que a esas horas se hacían sentir ya en Europa” (Ardao, 1950, p. 259). El espiritualismo de la corriente francesa, debido a la influencia ejercida sobre A. Deustua, es el que nos interesa examinar y no el que provenía de Ahrens o el espiritualismo originario propugnado por Maine de Biran. Frederick Copleston, en su historia de la filosofía, opta por dar una definición lata de las características del espiritualismo basado en sus intereses: “la espontaneidad de la voluntad humana y la reflexión [...] sobre la actividad del espíritu humano, considerada como la clave para penetrar en la naturaleza de la realidad, vienen a ser un contrarresto del materialismo y determinismo de algunos de los pensadores de la Ilustración” (COPLESTON, 1981, t. 9, p. 159).

En el caso de la filosofía en el Perú, Augusto Castro se refiere al espiritualismo como una corriente sin una delimitación clara:

Conviene decir que el espiritualismo es un movimiento más que una doctrina, sus derivaciones son muy amplias. Es el caso del pensamiento católico y conservador de José de la Riva Agüero y de las ideas democráticas, religiosas y liberales de Víctor Andrés Belaúnde. Asimismo, el socialismo esteticista de José Carlos Mariátegui, según nos refiere Raymundo Prado, y el vitalismo de Haya dejan translucir su influencia (CASTRO, 2009, p. 23).

Francisco García Calderón se refiere a este corriente como un *nuevo idealismo* que tiene por característica distintiva con respecto al viejo: “el idealismo metafísico está en decadencia. La Filosofía, cansada de vaguedades, vuelve a ser empírica, radicalmente empírica sin ser materialista” (GARCÍA CALDERÓN, 1909, p. 118). Deustua, refiriéndose al espiritualismo, coincide con García Calderón en denominarlo idealismo; en una carta escrita a José de la Riva Agüero el año 1909, desde Roma, afirma: “El

actual neoidealismo que domina aquí casi completamente, no es intelectualista, sino voluntarista [...] y su objeto es establecer una nueva teoría del conocimiento y de lo real, que supere y comprenda la teoría positivista” (RIVA AGÜERO, 1998, p. 212).

En síntesis, consideramos que las características principales del espiritualismo en el Perú fueron:

- Se trató de una reacción contra el positivismo, que era entendido como una doctrina que dejaba de lado la dimensión espiritual de la realidad.
- Le otorgó una gran importancia a la noción de libertad como fundamento ontológico de la realidad.
- Escepticismo con relación a las Ciencias Naturales, especialmente en países periféricos donde estas no habían arraigado, y cercanía con la literatura y el arte.
- Tendencia a retomar la especulación metafísica, negada por el positivismo, y tendencia a la reflexión sobre la religión y el misticismo.
- Interés por la reflexión en torno a la estética y la ética, que eran entendidas como filosofías subjetivas.
- Importancia de la actividad emotiva del hombre para la explicación de la conciencia.
- Pluralismo metodológico. Tendencia al monismo epistemológico, basado en el espíritu.

Respecto a la noción de polémica la entendemos como *un ámbito ideal y concreto de comunicación, con diversos grados de codificación, que permite explicitar acuerdos, mediante el uso de argumentación, entre un conjunto de hombres que constituyen el auditorio. Este sentido apuntado de auditorio es reflexivo, en tanto el*

*ámbito de comunicación constituye al auditorio y éste constituye a aquél.* A decir de Perelman: “el presunto auditorio siempre es una construcción más o menos sistematizada. Se puede intentar determinar sus orígenes psicológicos o sociológicos; [...] lo importante es que la construcción del auditorio sea la adecuada para la ocasión” (PERELMAN, 1989, p. 55). La polémica en este caso se puede dar de manera explícita o implícita en función a la participación de los polemistas; de acuerdo a que ésta sea realizada de forma directa o indirecta, oralmente o por escrito, dentro de auditorios específicos y explícitos o dentro de un auditorio universal. Existe la presunción de ciertos auditorios, como el científico o el filosófico, de que su búsqueda es objetiva: “no debe constituir un debate, en el que las convicciones establecidas y opuestas las defiendan sus partidarios respectivos, sino una discusión, en la que los interlocutores busquen honestamente y sin ideas preconcebidas la mejor solución a un problema controvertido”<sup>40</sup> (PERELMAN, 1989, p. 81).

En el caso particular de la polémica entre el positivismo y la reacción antipositivista, proponemos señalar algunas características de acuerdo a lo expuesto por la teoría de la argumentación formulada por Perelman y Olbrechts-Tyteca. La aplicación integral de todas las categorías que esta teoría propone no es pertinente para los fines de la presente investigación. Consideramos útil el discernimiento del ámbito en donde se desarrolló la polémica y algunos acuerdos que se presuponían. Se podría suponer que la polémica entre el positivismo y la reacción antipositivista fue de carácter eminentemente filosófico, debido a la influencia de cierta historiografía de las ideas, que suele entenderla de tal forma. No lo admitimos, debido a que eso supondría la posibilidad de establecer criterios objetivos que permitan distinguir un auditorio

---

<sup>40</sup> En este caso entendemos debate como sinónimo del término polémica aunque que hemos preferido éste último porque su significado es más afín a la discusión racional.

filosófico de aquel que no lo es: “cualquier filósofo sigue dirigiéndose al auditorio universal [...] y no parece que en filosofía se pueda emplear un conjunto de conocimientos, reglas y técnicas comparables al *corpus* de una disciplina científica y común a todos los que la practiquen” (PERELMAN, 1989, p. 171)<sup>41</sup>. La natural dificultad de distinguir un auditorio propiamente filosófico se acentuaba a principios del siglo XX en Perú debido al desarrollo limitado de las instituciones concurrentes y la escasa cantidad de interesados. La Filosofía no era entendida como una profesión en el sentido que lo eran la Medicina y el Derecho y su práctica era bastante permeable al diletantismo. La polémica no era practicada de una forma metódica en la que partidarios de una u otra corriente establecieran y defendieran sus posturas. Deustua lo expresa en relación a las reuniones que celebraban los catedráticos de la universidad San Marcos: “yo no recuerdo ninguna ocasión en la que se haya tratado en la Facultad un asunto serio relativo a la enseñanza fuera de los debates mezquinos de cada sesión” (RIVA AGÜERO, 1998, p. 209). La otra fuente de distorsiones a un posible debate eran las densas relaciones familiares y de compromiso político subyacentes en la comunidad académica. La mayoría de artículos de la *Revista Universitaria* –el órgano de difusión académico de la universidad– estaban dedicados a temas políticos, en lo filosófico no se logró construir un nivel crítico en cantidad de artículos y textos que permitiesen la polémica. Esto se debía a que muchos de los artículos, ya sea en la *Revista Universitaria* o en otro tipo de publicaciones, tenían un carácter de divulgación, más que de investigación, respecto a las corrientes recientes de Europa y Norteamérica.

---

<sup>41</sup> No es posible distinguir con precisión entre un auditorio filosófico de aquel que no lo es, debido a la naturaleza abstracta y totalizadora de los objetos de estudio de la filosofía. Sin embargo, la filosofía como institución social ha seguido la tendencia del resto de disciplinas científicas y ha procurado *profesionalizarse* y constituirse como un auditorio especializado.

Toda polémica supone una serie de acuerdos que, a su vez, suponen objetos de acuerdo que se pueden agrupar en dos categorías: “una relativa a lo *real*, que comprendería los hechos, las verdades y las presunciones; otra relativa a lo *preferible*, que englobaría los valores, las jerarquías y los lugares de lo preferible”<sup>42</sup> (PERELMAN, 1989, p. 120). Distinguimos tres tipos de acuerdos en la polémica entre el positivismo y la reacción antipositivista:

- a. En los hechos, entendidos como los objetos de un acuerdo universal, no controvertido. En el caso de la polémica de principios del siglo XX, el hecho es el de la evolución. Tanto el positivismo como la reacción antipositivista aceptaban como un hecho la idea de *evolución* que subyacía a las tesis de los pensadores positivistas y de los llamados espiritualistas. La poderosa idea de la evolución surgida de la ciencia biológica y teorizada por Lamarck y Darwin se había impregnado en la mayor parte del pensamiento de aquella época identificándose con la idea de progreso. La polémica no giraba en torno a ese hecho, sino al alcance y la forma que adoptaba. Otro hecho sobre el que se llegaba a un acuerdo era la *unidad de la civilización*, vale decir que las polémicas filosóficas europeas debían ser, finalmente, las mismas que debían desarrollarse en el Perú: “aparentemente nos desarrollábamos bajo una orientación unitaria, en realidad carecíamos de guías. Nuestros modelos, nuestros maestros de ultramar [...] pertenecían a encontradas escuelas” (SÁNCHEZ, 1968, p. 18).
- b. En las verdades, entendidas de acuerdo a Perelman como “los sistemas más complejos, relativos a los enlaces entre hechos, ya se trate de teorías científicas o de concepciones filosóficas o religiosas que trascienden la

---

<sup>42</sup> En cursivas en el original.



experiencia” (PERELMAN, 1989, p. 124). En el caso de la polémica en el ambiente académico peruano la ciencia era un acuerdo previo, la polémica surgía respecto a la posibilidad de que esta ciencia (natural o social) diese cuenta de toda la realidad, pero no se ponía en duda sus logros parciales. Por el contrario, se veía como una base de la cual iniciar una indagación más completa, la ciencia era entendida básicamente como método inductivo.

- c. En los valores; es decir, los objetos de acuerdo que no aspiran a la adhesión del auditorio universal, pero que son utilizados para persuadir, podemos distinguir la idea de *lo occidental* como un referente para normar la polémica, en tanto la argumentación podía basar su valor en el grado de apropiación de la producción filosófica y científica europea. Esto supone otro valor común, el de la novedad. Mientras más reciente fuese un sistema de pensamiento su valor tendía a ser mayor, entendiéndose su valor en relación a la idea de que lo novedoso superaba los errores previos. Otro valor abstracto que suponía un acuerdo era el de *la libertad*. Tanto en un lado como el otro de la polémica era altamente valorado. Pero, con el condicionamiento de su origen y aplicación, así se podía hablar de libertad exterior e interior. Por ejemplo, el positivismo había adoptado las banderas del progreso que el liberalismo había enarbolado: “El positivismo ha nacido por la fuerza del liberalismo económico y político: fue la creencia de que es posible conquistar todos los objetivos (CASTRO, 2009, p. 207). La *formación de la nación* actuaba como otro valor acordado en la polémica –entendida como una refundación, después del hundimiento de la Guerra del Pacífico– un ejemplo claro de este valor compartido lo expresa Francisco Miró Quesada en un artículo en la *Revista Letras* “La filosofía del doctor Deustua tiene la capacidad de sugerir y

de influenciar más grande que puede tener una filosofía; la capacidad de contribuir a la formación de una nacionalidad” (MIRÓ QUESADA, 1939, p. 139).

### **1.3. ALEJANDRO DEUSTUA Y LA SUPERACIÓN DEL POSITIVISMO**

Existe un consenso entre los historiadores de la filosofía latinoamericana en señalar a A. Deustua como uno de los filósofos representativos en la reacción antipositivista. Se le considera uno de los introductores de Bergson en Perú<sup>43</sup> y, a la par con Antonio Caso, en Latinoamérica. En este apartado analizaremos algunos aspectos biográficos que nos ayudarán a comprender de qué modo Deustua se introdujo en el mundo académico y cómo, siendo uno de sus más conspicuos miembros, criticó al positivismo, reproduciendo la polémica global en el espacio local. Asumiendo lo expuesto anteriormente en el presente capítulo, trataremos de explicar las razones del proyecto filosófico de A. Deustua. Su meta explícita consistía en la superación del intelectualismo, que Deustua identificaba con la escolástica y el racionalismo moderno, y el positivismo<sup>44</sup> naturalista. Las dimensiones biográficas que examinaremos son: política, mediática y académica.

Deustua fue un hombre político, al menos como se entendía la política en la República Aristocrática. Miembro del Partido Civil, ocupó cargos importantes dentro del Partido Civilista y en el aparato estatal. Ministro de Gobierno y Jefe de Gabinete en 1902 durante el gobierno de Eduardo López de Romaña, miembro del Comité Ejecutivo del partido civilista, Senador por el Callao y por Lima, director del sector educativo del

---

<sup>43</sup> “la filosofía de Bergson fue recibida no como un sistema, sino como un mensaje. En ninguna parte del mundo se acogió a Bergson con más devoción y entusiasmo que en América” (BARBOZA, 1939, p. 164).

<sup>44</sup> Al que finalmente también consideró otra forma de intelectualismo.

Callao, nombrado comisionado por el gobierno para tomar conocimiento de las políticas educativas europeas para su posterior implementación en el Perú. Deustua estuvo ubicado firmemente dentro del sistema político peruano. Este vínculo directo nos da luces sobre su actividad dentro de la esfera del poder<sup>45</sup> e ilustra su lugar en la sociedad peruana de aquel entonces.

Su posición frente al sistema político no era la de un crítico exterior, sino de un reformador interno centrado en el aspecto educativo de las políticas estatales y en el mundo universitario. Este hecho, consideramos, más que sugerirnos una relación determinista entre su *performance* política y su reflexión filosófica, nos da indicios sobre los límites de los objetivos que constituyen su acción dentro de la esfera intelectual. Deustua tuvo una actuación política que no supuso una identificación de clase económica con la oligarquía. Así lo señala A. Castro al referirse a la supuesta identificación plena de Deustua con el régimen político: “es exagerado afirmar que pudo representar los intereses de la oligarquía y la ideología política de la élite en la llamada República Aristocrática” (CASTRO, 2009, p. 223). Deustua no era poseedor de una fortuna personal o miembro de la clase intermediadora económica del Civilismo. Se trataba de un catedrático asalariado de clase media que no disponía de grandes recursos como se puede inferir de dos cartas dirigidas a José de la Riva Agüero. En la primera, de agosto de 1909, le cuenta a su discípulo Riva Agüero sobre la inquietud en que estaba sumido debido al retraso en recibir el sueldo que el gobierno le adeudaba por su trabajo como diplomático. En la segunda carta, de febrero de 1932, le cuenta a Riva Agüero acerca de su desesperación por encontrar dinero para poder financiar la publicación de su libro *Estética aplicada*. Después de haber sido rechazado por varios

---

<sup>45</sup> Pese a que Deustua fue precandidato para la presidencia de la república, su figura política no llegó a aglutinar suficiente consenso para considerarlo en el primer plano de la política.

editores, prefirió encargar esa labor a Riva Agüero porque, según afirma, quería evitar seguir insistiendo, lo que entendía como una humillación.

Deustua entendía su acción política como la de un intelectual y un político liberal, como un defensor crítico del orden constituido en 1896 en relación al pasado que percibía como la etapa del caudillaje y la tiranía. Por ejemplo, al referirse a Cáceres lo tildó de tiranuelo militar y calificó su gobierno como presa de una inmoralidad generalizada causada por la íntima relación con la base militar sobre la que se apoyaba (RIVA AGÜERO, 1998). Se puede inferir que su intención era mejorar lo que consideraba un orden político formalmente justo, pero aún carente, que aún no exteriorizaba su fundamento legal y abstracto. Decantando su intervención al espacio académico y educativo, esta insatisfacción se manifiesta cuando afirmó en 1909<sup>46</sup>: “se operó el tránsito del gobierno militar al industrial, sustituyéndose los sistemas de fuerza, presididos por un sentimiento sin cultura, por los del cálculo económico, enemigos de todo sentimentalismo romántico” (RIVA AGÜERO, 1998, p. 169). Es interesante señalar, respecto a la forma en que Deustua es recordado<sup>47</sup>, la visión que tenía de sí mismo: “yo tengo un espíritu rebelde y tenaz y, en el fondo soy un revolucionario [...] mi actitud de periodista independiente y batallador infatigable, de político independiente también, no obstante mis simpatías y mi lealtad con el civilismo” (RIVA AGÜERO, 1998, p. 216). Son constantes las críticas que realiza al gobierno que dirigía su propio partido y la forma de conducirse de los políticos peruanos.

Lo expuesto anteriormente no significa, sin embargo, que Deustua fuese una especie de intelectual con un compromiso crítico como el que Norberto Bobbio

---

<sup>46</sup> Mientras cumplía una función diplomática ante el Vaticano en Roma.

<sup>47</sup> Recuerdo influenciado por el demoledor retrato hecho por Mariátegui (2000) respecto a la polémica en torno a la educación; coincidimos en los rasgos señalados, pero planteamos algunos matices para entender mejor la postura y la acción de Deustua.

describió. Pese a su devoción por el progreso y la difusión de lo que él entendía por civilización, profesó amargura y desesperanza frente al sistema, se trataba de una actitud de la que era consciente: “yo soy un liberal a pesar de todo, a pesar de mis escepticismos y momentos de desesperación” (RIVA AGÜERO, 1998, p. 184). En Deustua la crítica terminó por volverse escepticismo y decepción, no veía al pueblo como una fuente de esperanzas, sino como un obstáculo que se debía domeñar utilizando las vías adecuadas; por ejemplo, la religiosa: “la religión es la metafísica popular, la que responde a sus preguntas de idealidad con contestaciones que no admiten discusión y llevan a algún consuelo a esas infelices almas que sufren y no saben porqué sufren y si sufrirán siempre” (RIVA AGÜERO, 1998, p. 224). Al referirse a la naturaleza de las revoluciones se trasluce ese desprecio. Deustua afirma que las revoluciones las prepara la aristocracia, que lo es en la medida que ejerce su libertad, y el pueblo solo las secunda. Para Deustua, el pueblo lo es en tanto se trata de una masa estática, carente de iniciativa. Podemos suponer que en Deustua repercutió la indiferencia respecto a los intelectuales por parte de los dirigentes de la República Aristocrática, aún cuando él se ubicase en un punto intermedio entre ambos. V. A. Belaúnde escribe sobre Deustua en un carta de homenaje enviada al Mercurio Peruano con motivo de la jubilación de Deustua: “nadie predicó con más elocuencia el culto de los valores desinteresados, cuando dominaban en el ambiente el arribismo político, la voracidad burocrática y el estéril hedonismo de los privilegiados” (BELAÚNDE, 1923, p. 62). El texto, pese a ser parte de un mensaje laudatorio, nos da una interesante pista sobre la postura de Deustua. Se trataba de un liberal que tenía por valioso el radicalismo, al punto de encontrar justificadas las revoluciones violentas si su fin era la búsqueda de la libertad. Este radicalismo, paulatinamente, fue encontrando la vía de solución en la formación de una aristocracia de la voluntad. Fue, en este sentido, un

arielista, tal como lo clasificó L. A. Sánchez (1968). Al igual que otros intelectuales de aquella época que pasaron de un liberalismo radical a posturas políticas que terminaron por negarlo en la práctica. La posición de Deustua fue de crítica basada cada vez más, conforme envejecía, en una especie de lucha entre sus ideas liberales y su visión aristocratizante. Frente al deterioro del sistema político que defendió, surgido a fines del siglo XIX, terminaría primando la impronta aristocrática sobre sus concepciones liberales.

La dimensión mediática representa la actividad principal a la que Deustua se dedicó durante la primera parte de su vida. Fue periodista del *South Pacific Times* y editor de publicaciones importantes de la época como los periódicos *El Callao*, *El Constitucional*, *La Época* y *La Opinión Nacional* (BASADRE, 1981, p. 37). Deustua se reveló como un hombre con capacidad notable para utilizar los medios de comunicación masiva. No se trataba de un intelectual con injerencia en los medios de comunicación mediante la forma de una colaboración, sino de un hombre de prensa. Así lo señala Juan Gargurevich al referirse al diario *La Época*: “sólo alcanzó a circular del 8 de febrero al 31 de marzo de 1915, bajo la dirección de Alejandro Deustua, quien en cambio aparece como uno de los periodistas más notables de su tiempo” (GARGUREVICH, 1977, p. 41). De acuerdo a lo anterior queda claro que Deustua tenía acceso a los medios de comunicación y competencia para su uso. Esto nos puede brindar una causa más para explicar su prolífica obra escrita. Deustua tenía la capacidad de llevar la polémica, más allá de la discusión oral del paraninfo, al espacio público mediático. Se puede inferir esta capacidad en la entrevista realizada por Luis Miró Quesada cuando Deustua se refiere a su descubrimiento de la filosofía de los valores: “Penetrado de esa idea, di a mí regreso una serie de lecciones sobre la naturaleza de los valores, a los alumnos del curso

de Moral que fueron publicadas en un diario de esta ciudad<sup>48</sup>” (MIRÓ QUESADA, 1944, p. 276). La polémica a raíz de la política educativa más conveniente a ser adoptada por el Estado, se desarrolló en parte a través del diario *El Callao* y mediante el folleto titulado *El problema de la educación nacional* que Deustua publicó anónimamente en 1904<sup>49</sup> (BASADRE, 2005). La actividad mediática de Deustua nos da un indicio de su prolífica producción escrita, producto de esta familiaridad con el texto escrito y la intensa actividad intelectual, reconocida por todos los que se han referido a Deustua. Es importante señalar que hasta la actualidad es uno de los filósofos peruanos con mayor producción escrita. El estilo de la prosa de Deustua no provino de la afición literaria como sí fue el caso de otros intelectuales de aquella época: “como escritor, carecía Deustua de brillo y capacidad sugestiva. Sus oraciones largas, cargadas de puntos y comas y frases intercaladas, podían citarse como un ejemplo de despreocupación por normas literarias muy apreciadas en el Perú. Bien lejos estaba la suya de ser esa *prosa aceitada* que suele gustar tanto”<sup>50</sup> (BASADRE, 1981, p. 40). Basadre, en su *Historia de la República del Perú* (2005) señala que aún no se ha llevado a cabo una investigación en profundidad de la faceta periodística de Deustua. Consideramos que para los fines de la presente investigación basta mostrar que Deustua fue un periodista notorio y que esta actividad probablemente influyó en su trabajo académico.

Finalmente, Deustua fue un académico y en este rol es que suele ser recordado, ya sea en su aspecto de reformador del sistema educativo peruano o como preeminente catedrático de Filosofía. No obstante, Deustua tuvo un inicio accidental en la enseñanza

---

<sup>48</sup> Artículos que hemos buscado en el archivo de la Biblioteca Nacional sin haberlos hallado, los suponemos perdidos.

<sup>49</sup> Posteriormente recopilado en *La cultura nacional* (DEUSTUA, 1937).

<sup>50</sup> En cursivas en el original.

universitaria y no era parte de sus planes de vida hacerlo. Lo rememoraría años más tarde, al realizar un balance de su vida académica:

inesperadamente y al influjo del Dr. Isaac Alzamora, catedrático de la Facultad de Letras, fui nombrado profesor adjunto de estética, materia desconocida por mí [...] yo acepté ese cargo como un honor pero sin la idea de enseñar esa materia para lo cual no había recibido ninguna preparación (MIRÓ QUESADA, 1944, p. 273).

Al momento de ser nombrado catedrático en el año de 1882, Deustua tenía 33 años y un ejercicio profesional afín al derecho y al periodismo; en un principio pensó seriamente en renunciar, pero fue persuadido por Isaac Alzamora de lo contrario, designando interinamente a Carlos Wiese, mientras Deustua se preparaba para asumir la cátedra. Su nombramiento, como solía darse en aquella época, fue debido a un acto que no se basaba en méritos académicos, sino debido a la afinidad con alguna autoridad del sistema académico y político. Deustua fue, a fin de cuentas, un autodidacta. Dicha condición se debió a la pésima formación universitaria que había recibido, que no sólo era anacrónica, sino también meramente formal: “La muy deficiente enseñanza filosófica en el Colegio de Guadalupe y en la Facultad de Letras de la Universidad, en la época en que hice mis estudios, como alumno de esos dos centros de aprendizaje, no me inspiró ningún interés por la Filosofía” (MIRÓ QUESADA, 1944, p. 273). Confirma esta declaración Basadre cuando se refiere a Deustua y la situación de la universidad limeña: “Deustua solía referir que cuando se encargó de las cátedras de Estética y Filosofía, nada sabía sobre esas disciplinas. Fue como muchos catedráticos nacionales, pero con un relieve excepcional, un autodidacta, el primer estudiante de su curso” (BASADRE, 1981, p. 40).

En la universidad de San Marcos, y por ende en la vida académica del Perú, había un constante peligro de diletantismo y burocratización que dejaba en evidencia el



desarrollo escaso del medio académico e intelectual. Deustua procuró aprender lo necesario para impartir clases y lo hizo en ausencia de algún maestro al que directamente pudiese consultar. En ausencia de una bibliografía adecuada en la universidad, tuvo que encargar buena parte de los libros al extranjero. Deustua lo declara al ser entrevistado:

Compelido a hacerme cargo de esta cátedra, utilicé los escasos elementos puestos en práctica por mis antecesores. El Dr. Lorente [...] hizo conocer las ideas estética de Taine, [...] el Dr. Alzamora adoptó como texto la estética de Léveque, [...] el Dr. Wiese se sirvió de la obra de Revilla, sobre Literatura Castellana, que contenía muchas ideas sobre estética General. Aplicó también algunos conceptos de la grandiosa obra de Hegel y de los trabajos interesantes de Guyau” (MIRÓ QUESADA, 1944, p. 273).

Se puede observar la diversidad de fuentes y tendencias, Deustua así lo reconoce cuando se refiere a estas fuentes como escasas. No obstante, es a partir de estas fuentes que él construye sus conocimientos sobre estética, ¿Es correcto afirmar que Deustua fue positivista? Probablemente en la medida en que lo fueron otros intelectuales de esa época, de manera difusa y en función a la bibliografía disponible.

La academia peruana de aquel entonces presenta como característica esencial la exclusividad de la enseñanza y, por lo tanto, la limitación de los miembros involucrados en el quehacer académico. Las posibles polémicas estaban bastante restringidas y tenía mucho valor la autoridad *ex cátedra*. Las investigaciones, generalmente, tenían como fin presentar tesis para la consecución de grados y títulos. La preparación profesional de los catedráticos tenía como meta viajar a Europa para noticiarse de los *últimos avances* de la filosofía y la ciencia. Para hacerlo dependían casi siempre de su peculio. Deustua aprovechó sus contactos políticos para realizar un viaje a Europa con el fin de estudiar sistemas educativos. Aprovechó su larga estadía para estudiar la filosofía contemporánea, especialmente la francesa e italiana: “El viaje que hizo a Francia y a

Italia entre 1898 y 1901, que luego repitió en una misión diplomática en 1908, constituyó algo así como una sucesión de becas que le dio el gobierno para especializarse” (BASADRE, 1981, p. 40). A partir de la relación de Deustua con el ambiente académico, que hemos descrito sucintamente, nos formulamos la pregunta central de este apartado: ¿En qué consiste la idea de superación del positivismo en la academia peruana, atribuida a Deustua? Teniendo en cuenta que esta superación era un propósito explícito de Deustua como lo refiere en una carta desde Roma en enero de 1910 en donde manifiesta su adhesión a las tesis de los filósofos franceses, especialmente Bergson. El propósito de Deustua se entiende a raíz de la identificación entre la idea de progreso y la idea de novedad que eran, como hemos visto<sup>51</sup>, uno de los presupuestos de aquella época. Sin embargo, no debe entenderse como una superposición mecánica de un sistema sobre otro; ya Francisco García Calderón, discípulo de Deustua, lo describe de la siguiente manera:

El positivismo, última forma del intelectualismo en maridaje con las ciencias físicas [...] está en bancarrota [...] el mundo marcha hacia el idealismo, no ya romántico, a priori, lógico, como el de los metafísicos de Ultra Rhin, sino apoyado por la experiencia filosófica, ahondada, enriquecida, sea en la crítica de la razón misma (GARCÍA CALDERÓN, 1909, p. 145).

La superación implicó la crítica del positivismo, efectuada como un balance de aquello que produjo y que era irrenunciable para cualquier filosofía futura, una base empírica de toda futura reflexión metafísica. Para Deustua resulta evidente que era imposible volver a la especulación apriorística y abstracta de la metafísica clásica y tampoco era deseable. El nuevo horizonte abierto por el positivismo y las Ciencias Naturales era irrenunciable. Pero la indiferencia ante el espíritu humano y la vida entendida como fuente de creación y novedad es un lastre que la ciencia trata de eliminar con la

---

<sup>51</sup> cfr. Capítulo 1.2.: *La polémica entre el positivismo y el espiritualismo*.

reducción de estos problemas a la Biología, Psicología y Sociología, decayendo, en opinión de Deustua, en un materialismo estático que renuncia a comprender la profundidad de la vida humana. La estética, la ética y la política no pueden ser entendidas por un aparato conceptual que Deustua, finalmente, calificó de mero intelectualismo.

En el caso de Deustua la superación del positivismo supuso una tensión entre dos términos: por un lado, la misión aparente del intelectual peruano de principios de siglo: la construcción de la nacionalidad, como un ente singular y distinguible de sus pares. Por otro, la intermediación entre lo civilizado y lo aún por civilizar que parecen ser ejemplificadas por el mismo Deustua cuando manifiesta en una carta respecto a su estadía en Italia: “adoraría encontrar tantas analogías entre este país y el nuestro” (RIVA AGÜERO, 1998, p. 178). Deustua se entiende a sí mismo como un intermediador –en la forma de un maestro–, función que puede percibirse incluso en la estructura y redacción de sus libros, donde siempre advierte que se trata de una labor de divulgación antes que de reflexión propia, con una prosa que busca ser didáctica antes que rigurosa. Sin embargo, el hecho de cumplir un rol intermediador no supone una ausencia completa de originalidad. La búsqueda de confirmación de las ideas propias en los modelos que se han aceptado como presupuesto de lo profundo, riguroso, científico e ilustrado dificulta la eclosión de un pensamiento original, pero no lo anula. En el caso de Deustua, su reflexión sobre los fundamentos estéticos de la conciencia humana, a partir de la influencia bergsoniana y de la ciencia empírica. El problema de la originalidad radica en la misma naturaleza de la intermediación, es decir, su recreación de los términos intermediados. La suposición de una metrópoli unitaria –una

civilización— y una periferia que no es entendida más que en lo aparente, en la imagen de aquello que no llega a ser lo que debería ser.

## CAPÍTULO 2

### INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO DEUSTUANO

La mención de las influencias que acusa el pensamiento de un determinado filósofo suele aludir a lo que podemos llamar historia intelectual del pensador. La adición de la historia académica personal, los textos propios, las lecturas, la referencia a sus polémicas, de la praxis artística, política o científica del filósofo; la totalidad de estas historias parciales constituyen lo que llamamos historia intelectual de un filósofo. No toda experiencia intelectual, sin embargo, es una genuina influencia filosófica. Entendemos por influencia genuina la apropiación<sup>52</sup> de aquellos problemas, tesis y argumentos que, siendo parte de una tradición concreta de pensamiento posibilitan, al filósofo que se apropia de ellos, explicitar de manera coherente y comunicable sus propias ideas acerca de los problemas, tesis y argumentos. Es decir, efectuar un proceso de resignificación y una nueva jerarquización. Uno de los productos de este proceso de apropiación, por parte del pensador, es la concreción de un estilo, es decir, el modo singular que, en tanto filósofo, posee en su desenvolvimiento intelectual. El proceso de apropiación supone una tradición, con la consiguiente mediación teórica, y una serie de presupuestos que se asumen explícita e implícitamente. El análisis de las influencias de un filósofo conlleva la distinción entre aquellas influencias explícitas en la producción textual del pensador y las que permanecen tácitas. El problema subsecuente es la

---

<sup>52</sup> Entendemos *apropiación* como el traslado consciente de un horizonte problemático ajeno al propio horizonte problemático. El intento de articular el pensamiento propio a través del injerto tiene una inevitable mediación que reconstruye el propio programa filosófico, más allá de la creencia del filósofo de una estricta continuidad y universalidad en relación con el horizonte original.

identificación de las influencias que obran intuitivamente, no sistemáticamente, y aquellas que suponen la incorporación consciente, metódica y con diversos grados de sistematicidad de una tradición o el sistema teórico de un pensador, escuela o corriente que se considera ejemplar para el filósofo.

El objetivo del presente capítulo es la elucidación de algunas de las influencias que obraron en el pensamiento filosófico de Alejandro Deustua. En una entrevista del año 1939, al ser interrogado directamente sobre los filósofos que lo influenciaron, respondió de manera imprecisa. Deustua prefirió limitarse a mencionar los filósofos, psicólogos y pedagogos contemporáneos con los que mantenía correspondencia. Entre otros mencionó a Víctor Basch, F. Masci y G. Della Valle. En la misma entrevista, sin embargo, reconoce que la idea de Karl Krause acerca de la libertad obró como una influencia inicial en su vida intelectual y le sugirió un nuevo sentido al problema de la libertad sobre el que Deustua especulaba previamente: “yo confieso que esta dirección fue en mí, más bien un efecto de mi profunda simpatía por la libertad, que el resultado de investigaciones filosóficas en el cúmulo de las obras amontonadas por mí, sin método” (MIRÓ QUESADA, 1944, p. 274). La influencia de Krause, entendida de este modo, es un ejemplo de lo que entendemos por influencia intuitiva o no sistemática, que se distingue de la influencia mediada o sistemática. Nuestra intención es analizar las influencias sistemáticas por considerarlas adecuadas al fin de nuestra investigación, en tanto historiografía de las ideas filosóficas. Por lo tanto, nuestra indagación sobre Krause la planteamos con el sentido de su identificación con la influencia de la filosofía, en opinión de Deustua, *tradicional* –previa al positivismo–.

La filosofía de Deustua acusa influencia tanto de filósofos como de psicólogos<sup>53</sup>, algunas de estas influencias están claramente reconocidas por los historiadores y otras, en cambio, permanecen veladas. Son reconocidas las influencias de Krause, Wundt y Bergson. Aunque, en el caso de Krause, se trató de una influencia limitada a una noción y un giro en la estrategia argumentativa sin cambiar en el derrotero de su reflexión. La influencia de Wilhelm Wundt fue, sobre todo, la de sus investigaciones psicológicas<sup>54</sup>, conocidas por Deustua a través de la obra de Guido Villa<sup>55</sup>. La influencia de Bergson es indiscutible y tanto Deustua como los historiadores que han abordado el tema la señalan. Además de estas influencias reconocidas, nos parece importante examinar la influencia del filósofo francés Charles Lalo. Es a partir de su método, después de someterlo a crítica, que Deustua enunció la problemática propia de la estética y que desarrolló en su libro más importante, *Estética general*. La importancia de la influencia de Lalo está cifrada, más allá de su obra, en la gran influencia de la estética experimental a fines del siglo XIX y las investigaciones estéticas efectuadas desde las novedosas ciencias de la Psicología y la Sociología.

Deustua, al referirse a las influencias recibidas, producidas debido a encargos académicos o por interés personal, traza una secuencia de tres momentos: la estética, la psicológica y, finalmente, la filosófica, entendida como una síntesis. En concordancia con dicha secuencia, en este capítulo analizaremos, en primer lugar, la influencia de Karl Krause. Haremos una indagación del concepto de *gracia* y su relación con la filosofía que Deustua había conocido durante sus estudios universitarios y que después

---

<sup>53</sup> Hay que tener en cuenta que para entonces la escisión entre la Filosofía y la Psicología era reciente y su diferencia era tenue.

<sup>54</sup> cfr. HIMELBLAU, 1979.

<sup>55</sup> Deustua tradujo la obra de Villa *Principios de Psicología* y la difundió al utilizarla como libro de texto en San Marcos (IBERICO, 1939).

llamó *intelectualismo*<sup>56</sup>, asumiendo la crítica efectuada en Europa respecto a la filosofía metafísica. En segundo lugar, el análisis de la influencia de Charles Lalo nos permite investigar, por un lado, la importancia de la ciencia en las investigaciones estéticas y, por otro, el problema del método en la estética. Preferimos el estudio de Lalo al de Wundt debido a que el conjunto de la obra del francés está más enfocada a los problemas estéticos que la del alemán. El tercer apartado lo dedicamos a estudiar la influencia de Bergson, tiene como objetivo realizar una tematización que nos permita entender el sentido de la apropiación efectuada por Deustua a través de la identidad entre creación y libertad.

La estructura de cada apartado supone un orden lógico consistente en presentar en primer lugar las referencias directas de Deustua, o de los que se han referido a él, que den el indicio de la influencia señalada. En segundo lugar, una exposición sinóptica del pensamiento de los autores estudiados, sobre todo de los aspectos de su pensamiento que fueron apropiados por Deustua. Finalmente, mediante el análisis de los textos de A. Deustua intentaremos señalar las coincidencias y los indicios de la estrategia de apropiación de los problemas, tesis y argumentos de dichos pensadores.

## **2.1. LA IMPRONTA DE KARL KRAUSE**

La importancia de la filosofía del alemán Karl Krause en la reflexión de A. Deustua la pone de manifiesto filósofo peruano cuando responde al cuestionario enviado por Francisco Miró Quesada el año de 1939:

Formaban parte de este escaso alimento estético, la pequeña obra de Krause en la cual encontré el pensamiento que había de servirme de rumbo en mis

---

<sup>56</sup> Deustua lo entendía como aquella metafísica especulativa, apriorística y dogmática.



futuras investigaciones. En este libro, Krause sostenía, que la “libertad es la esencia de la gracia”. Yo me pregunté, si ésta era también la esencia de toda belleza. Mis estudios posteriores, encaminados a resolver ese problema, me condujeron concebir y desarrollar una estética fundada en el principio de libertad (MIRÓ QUESADA, 1944, p. 274).

La pequeña obra a la que aludió Deustua se trata de *Compendio de estética* publicado originalmente en 1837 en alemán y traducido por el krausista español Francisco Giner de los Ríos el año de 1874<sup>57</sup>. Julio Chiriboga, discípulo de Deustua, informó de aquella influencia en el artículo que escribió en la revista *Letras* de la Facultad de Letras de la universidad San Marcos, en la edición de homenaje a su maestro:

La confusa intuición del maestro encuentra su expresión preliminar en la definición de la gracia por la libertad, de Krausse (sic). Si la gracia se explica por la libertad, ¿por qué –se pregunta– no habrá de explicarse por ella la belleza en general? Y en esta pregunta alienta en germen toda su filosofía del espíritu (CHIRIBOGA, 1939, p. 182).

Tanto por lo manifestado por Deustua como por su discípulo queda en evidencia que la influencia de Krause operó difusamente. Más que una influencia sistemática se la puede describir como una *impronta*. Es decir, antes que la adhesión a las tesis centrales de Krause o el krausismo lo que hizo Deustua fue confirmar su propia intuición respecto al problema de la libertad. Producto de la formación en la corriente liberal, política y jurídica, dicha intuición le permitió a Deustua descubrir una vía que unía su conocimiento previo, mucho más cercano a la praxis política, con lo filosófico. Nos interesa examinar brevemente la influencia histórica de Krause y sus tesis principales. Al hacerlo tenemos el objetivo de referirnos al concepto de *gracia* y su uso, dentro de la corriente de filósofos que Deustua calificó como *intelectualistas*, para entender la crítica posterior por parte de Deustua y el cambio de sentido de las tesis de Krause para incorporarlas en su propio pensamiento.

---

<sup>57</sup> Para la presente investigación hemos utilizado la segunda edición aumentada publicada en 1883 en Madrid.

Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) fue un filósofo alemán de escasa influencia en su país, tampoco era demasiado conocido en el extranjero salvo en España, los Países Bajos y en algunos países latinoamericanos. Krause, según Ferrater, era considerado un pensador de difícil lectura y terminología abstrusa. Sus pretensiones intelectuales, a pesar de la escasa notoriedad de su obra, eran elevadas: “aspiraba a ser la auténtica continuación del pensamiento de Kant contra lo que el autor consideraba las falsas interpretaciones de Fichte, Schelling y Hegel” (FERRATER MORA, 1994, p. 2031). Se suele designar su doctrina filosófica como *panenteísmo*, término que Krause inventó para distinguirse de las posturas panteístas: “a diferencia del panteísmo, no predica la inmanencia de dios, como principio absoluto de la realidad, en el mundo, sino la de éste dentro de Dios (todo en Dios), a la vez que Dios no se agota en su inmanencia; en su ser el mundo” (PINILLA, 2002, p. 252). El principio del mundo es Dios, al que Krause, según Pinilla, entiende como el Ser.

Krause, pese a ser una figura menor en Alemania y en general de escasa mención en los textos de historia de la filosofía que exponen esa etapa, tuvo una influencia notoria en España. Julián Sanz del Río y Francisco Giner de los Ríos tradujeron y divulgaron textos de Krause al castellano que tuvieron difusión en España y en Latinoamérica. Los estudios sobre la influencia del krausismo en España son numerosos, pero escasos respecto a su recepción en Latinoamérica. Figuran, por ejemplo, *Krausistas argentinos* de Arturo Roig y el estudio realizado por Arturo Ardao en su libro *Espiritualismo y positivismo en Uruguay*. Es importante mencionar que la mayoría de contactos con el krausismo no fueron directamente con los obras de éste, tal como afirma Ardao: “Antes que Krause mismo, y aún que en su discípulo español Sanz del Río, se conoció la escuela en su expresión belga, representada por Tiberghien en

Filosofía general y Ahrens en Filosofía del derecho” (ARDAO, 1950, p. 204). El libro *Curso de Derecho Natural* de Heinrich Ahrens fue uno de los manuales de uso frecuente en la mayoría de facultades de jurisprudencia en Latinoamérica a mediados del siglo XIX. Después de esta brevísima referencia a Krause, y su influencia en otros pensadores, analizaremos el tema más importante –para los fines de nuestra investigación– expuesto en el libro *Compendio de estética: el problema de la gracia*.

Krause sostuvo como principio que la verdad, la bondad y la belleza están completamente conformes entre sí y se transfiguran en ciencia, virtud y arte bello. La ciencia es el *todo ordenado* –totalidad sistematizada– del conocimiento cierto, esto es, de la verdad. La ciencia tiene tres partes: *ciencia de lo absoluto*, que comprende aquello cuyo carácter es infinito, eterno, universal. La *ciencia de lo condicional*, que comprende aquello que tiene carácter finito y objetivo en el tiempo, por ejemplo la ciencia empírica. La *ciencia compuesta*, que estudia ambos aspectos, lo absoluto y lo condicional y cuya función es la crítica; la Filosofía y la Historia son ejemplos de estas ciencias compuestas. La división entre las ciencias de acuerdo a su objeto tiene su fundamento en la división entre Dios, la naturaleza y el hombre. El problema de la belleza es transversal a los tres objetos de estudio y, por ende, a las tres ciencias. En el caso de la ciencia que estudia la belleza, una ciencia compuesta, Krause la definió como: “La filosofía de la belleza y del arte bello es, pues, la ciencia de las ideas de estos objetos por oposición a su ciencia histórica, si bien en íntima armonía con ella y destinada a formar, uniéndose, la Filosofía de la Historia del Arte” (KRAUSE, 1883, p. 5). Basado en esta definición, ubica la estética dentro de las ciencias compuestas, es decir, que suponen una armonía entre lo divino y lo mundano, un saber intermedio.

La definición de la belleza –lo bello– que realizó Krause es una definición kantiana que reproduce la noción del juego entre el entendimiento y la imaginación tal como Kant la expuso en la *Crítica del juicio*. Para Krause lo bello es: “lo que ocupa y satisface a la razón, al entendimiento y a la fantasía, puramente como tal, y en un juego armónico de la actividad conforme a las leyes de estas facultades” (KRAUSE, 1883, p. 10). Al igual que en la teoría kantiana, Krause consideró que el placer estético es desinteresado y, por ello, libre: “es enteramente puro y libre de todo elemento personal egoísta o, en otros términos, es desinteresado, divino y santo” (KRAUSE, 1883, p. 11). De lo anterior pudo deducir la naturaleza integral de lo bello subjetivo, es decir de la experiencia del sujeto en relación al placer y el intelecto: “lo que ocupa y satisface a la razón, al entendimiento y a la fantasía en un juego de la actividad correspondiente a sus leyes y llena el ánimo con un placer e inclinación desinteresados” (KRAUSE, 1883, p. 17). Lo bello objetivo, vale decir lo bello como cualidad del objeto, Krause lo explicó con la noción de *perceptibilidad* que definió como una propiedad de lo bello que le permite ser contemplado en el conocimiento mediante el entendimiento y recibido en el sentimiento. La perceptibilidad tiene tres sentidos: *unidad*, que tiene dos aspectos: la pluralidad interior y la armonía interior; *sustantividad*, es decir, que subsista por sí, no como un útil o instrumento de algo, que esté limitado en relación al todo y no dependa de algo más para existir; y la tercera, *todeidad* (*ganzheit*<sup>58</sup>), que es la magnitud que presenta el objeto en relación a otros objetos.

Teniendo en cuenta la definición de lo bello objetivo y la idea de perceptibilidad, en el sentido de unidad de lo múltiple y de armonía interior –armonía que entiende

---

<sup>58</sup> Que entendemos como totalidad o integridad.

como *interior libertad en la solidaridad*– Krause consideró que una de las exigencias para que algo sea bello es la gracia, que depende de la libertad interior:

muestra interior libertad en la solidaridad; relaciones y proporciones delicadas de todos sus miembros entre sí y con el todo, en cuyo bello continente, en ambos sentidos, nada predomina ni sobresale con exceso, o queda por demasiado pequeño descuidado y olvidado. Esta propiedad de la sustantividad interior de lo bello es la gracia (KRAUSE, 1883, p. 25).

Este es uno de los pasajes que representa con mayor claridad la idea de Krause que Deustua se apropió para imprimirle un giro a su propia reflexión. Resulta conveniente señalar la relación que Krause establece entre libertad y gracia –entendida como armonía– en su obra *Ideal de la humanidad para la vida*, cuando discurre sobre la naturaleza del hombre y la dualidad entre su naturaleza espiritual –racional– y natural –material–:

El sentimiento de nuestra libertad, de nuestro imborrable carácter como hombres responsables de nuestro destino dice, de acuerdo con la ciencia, que tanto el espíritu como la naturaleza lo podemos ser y realizar en nosotros con medida y armonía íntima, pero en justa limitación del uno por el otro (KRAUSE, 1860b, p. 30).

La libertad para Krause recorre transversalmente la naturaleza y el espíritu. La libertad tiene cuatro modalidades: *infinita*, que es la que ostenta Dios; *real*, propia de la naturaleza que consiste en la coexistencia instantánea de las cosas entre sí.; *ideal*, propia de la naturaleza humana, consistente en la autodeterminación según ideas eternas; finalmente la *síntesis* de las tres modalidades de la libertad que se presentan en la sociedad, entendida como humanidad. Todo objeto, en tanto bello, manifiesta una libertad interior que tiene expresiones distintas dependiendo del nivel ontológico en donde se presente. Para Krause la mayor libertad es la de Dios y lo bello lo es en tanto es semejante a Dios.

Deustua clasificaba la influencia del pensamiento de Krause como parte de la *filosofía intelectualista*, denominada así por el filósofo peruano en sus textos. En *Estética general* Deustua citó en cuatro ocasiones a Krause<sup>59</sup> y la estrategia argumentativa utilizada consistía en explicar lo planteado por Krause y contrastarlo con lo que Deustua consideraba actual, mostrando que la intuición era correcta, pero que adolecía de intelectualismo y especulación: “según Krause el carácter y la forma general de la belleza del espíritu es la libertad ideal; esto es, el poder de determinarse por sí conforme a ideas eternas” (DEUSTUA, 1923a, p. 164). La tesis de Krause, después de expuesta, era entendida por Deustua como una intuición, más o menos vaga, de lo que se estaba desarrollando desde la ciencia psicológica o sociológica. Otro ejemplo de esta estrategia es respecto a la noción de gracia que, en palabras de Deustua, Krause definió como: “esa armonía interna de la libertad” (DEUSTUA, 1923a, p. 350). Deustua la redefinió en términos psicológicos: “un sicólogo contemporáneo, Pujo, apartándose de esas direcciones, en lo que tienen de intelectualistas, considera, como raíz de la emoción estética, el sentimiento puro, activo, libre de toda representación” (DEUSTUA, 1923a, p. 150). El fin buscado no consiste en la explicación científica misma, se trata de un momento más en el proceso que, finalmente, volverá a plantear el problema desde un punto de vista filosófico. Superior a causa de que subsume los momentos que lo preceden. Deustua consideraba, como una de las características de esta filosofía intelectualista estética, la importancia que le otorga al concepto de armonía para explicar lo bello, es decir, la noción de orden. Asumiéndolo como postulado a partir del cual procedía a operar deductivamente la construcción de su estructura de tesis y argumentos. Es decir, a partir de postulados referidos a algo más allá de lo empírico. Es conveniente señalar algunos rasgos de dicha filosofía intelectualista, a partir de la cual

---

<sup>59</sup> En su libro *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* Krause no es citado, ni se hace referencia a su pensamiento.

Deustua inició su investigación sobre la estética y a la que, posteriormente, pretendió superar con un *nuevo idealismo*. Este era resultado de la reacción a la mediación producida por la crítica del positivismo y la ciencia psicológica a la metafísica en general. En *Estética General*, Deustua sostiene que la base de toda filosofía intelectualista consiste en que “la inteligencia percibe una armonía que imprime al sentimiento la forma estética” (DEUSTUA, 1923a, p. 28). Una consecuencia importante es que la emoción estética es meramente contemplativa y sólo a partir de esa relación de contemplación con el objeto bello establece las cualidades de lo bello. Esto significa que la libertad –el fundamento de la experiencia estética– debe sujetarse a una facultad del espíritu humano: el intelecto. Krause, al igual que Kant, Hegel, Schelling y Schiller<sup>60</sup> e incluso los filósofos positivistas son para Deustua filósofos intelectualistas que, pese a sus intuiciones sobre las categorías estéticas y el fundamento de éstas, no logran dar una explicación cabal del fenómeno estético. Se encuentran, a decir de Deustua, inevitablemente dando preeminencia a la idea de orden<sup>61</sup>.

## 2.2. CHARLES LALO Y LA ESTÉTICA EXPERIMENTAL

La estética, en las últimas décadas del siglo XIX, tenía como problema fundamental su estatus epistemológico, es decir, su existencia como disciplina independiente: debía tener un objeto de estudio definido y que pudiese ser abordado con métodos que le sean propios. La misma naturaleza de los estudios y problemas de la estética, –con un marcado interés por la investigación sobre la percepción estética, el problema del gusto y el problema de la definición de sus categorías, especialmente de lo

---

<sup>60</sup> Poeta y filósofo muy apreciado por Deustua; debido al papel central que la libertad ocupa en el pensamiento de Schiller le dedicaba la mitad del tiempo total de clases dedicado a estudiar la filosofía idealista alemana. (cfr. DEUSTUA, 1915).

<sup>61</sup> cfr. DEUSTUA, 1919-1922.

bello— permitieron que las novísimas ciencias de la Psicología y la Sociología asumieran la tarea de construir una estética científica y experimental<sup>62</sup>. La historia de estas disciplinas se había desarrollado recientemente. En el caso de la Psicología, ciencia recién escindida de la Filosofía y de la ciencia biológica<sup>63</sup>, a partir del trabajo de Gustav T. Fechner (1881-1887) publicado en su libro *Elemente der Psychophysik*<sup>64</sup> de 1860 y, posteriormente, la Sociología, con la publicación por Émile Durkheim (1858-1917) del libro *Les Règles de la Méthode Sociologique*<sup>65</sup> el año de 1895.

El filósofo francés Charles Lalo (1877-1953) fue el segundo académico que ocupó la cátedra de Estética de la Universidad de la Sorbona, sucediendo a Víctor Basch. La etapa en que Lalo inicia sus investigaciones estéticas era una etapa de crisis de dicha disciplina. Los intentos por darle un estatus científico mediante la aplicación de los métodos de las ciencias empíricas, postuladas desde el ámbito psicológico y sociológico no habían logrado su cometido. Antes de 1919<sup>66</sup> Charles Lalo publicó los siguientes trabajos:

- *Esquisse d'une esthétique musicale scientifique*<sup>67</sup> (1908), texto en donde examina la posibilidad de una estética que no desdeñe los conocimientos producidos por las ciencias empíricas. Lalo pretende demostrar la acción que tienen las leyes de la sociología sobre la psicología de la experiencia estética musical.

---

<sup>62</sup> cfr. Capítulo 1.2.: *La polémica entre el positivismo y el espiritualismo* (pp. 40-41).

<sup>63</sup> Disciplinas que desarrollaban el estudio de la psiquis humana bajo la forma de psicología filosófica y fisiología psicológica respectivamente.

<sup>64</sup> (trad.) Elementos de psicofísica.

<sup>65</sup> (trad.) Las reglas del método sociológico

<sup>66</sup> Fecha asumida en consecuencia con el período señalado en la introducción de la presente investigación.

<sup>67</sup> (trad.) Apuntes de una estética musical científica



- *L'esthétique expérimentale contemporaine*<sup>68</sup>(1908), Con una introducción dedicada a señalar su interés y la importancia que le otorgaba al trabajo de G. Fechner, este libro plantea la posibilidad de realizar una estética que el denomina *l'esthétique intégrale*<sup>69</sup>, una estética que debería recoger como un momento previo el trabajo de la estética científica o experimental, tal como Fechner y Wundt la habían desarrollado y desarrollarlo.
- En *Les sentiments esthétiques*<sup>70</sup> (1910), analiza las posiciones respecto a los sentimientos estéticos postuladas por las corrientes de la psicofisiología, la *einführung*<sup>71</sup> y el misticismo vitalista estético. Plantea como solución la noción de un tipo especial de sentimientos estéticos: los sentimientos técnicos. Estos sentimientos serían una forma intuitiva del imperativo social en el sujeto.
- *Introduction a l'Esthétique: les méthodes de l'esthétique*<sup>72</sup> (1912), en este libro Lalo plantea y fundamenta su tesis sobre el futuro de la estética. Ésta, en su opinión, deberá asumir la forma de una crítica del arte, resultado de la síntesis de la historia del arte, la crítica del arte y la estética filosófica. El método estético tiene como fundamento una crítica respecto al valor estético.

El interés de Lalo consistía en vincular de manera integral los dos aspectos de la experiencia estética –experiencia individual y social– y, a partir de los resultados de esta síntesis, plantear una estética normativa. Por lo tanto, el problema de la estética para Lalo es el problema del valor. Para una mejor comprensión de la influencia de la obra de Lalo sobre Deustua es necesario revisar previamente los aspectos más importantes, de acuerdo a nuestros objetivos, de la historia de la Psicología y la Sociología a

---

<sup>68</sup> (trad.) La estética experimental contemporánea.

<sup>69</sup> (trad.) Estética integral

<sup>70</sup> (trad.) Los sentimientos estéticos

<sup>71</sup> Traducido por Ferrater (1994) como *endopatía*.

<sup>72</sup> (trad.) Introducción a la estética: los métodos de la Estética.

principios del siglo XX, especialmente en relación a la estética. De esta manera podremos discernir el modo concreto de la apropiación de la obra de Lalo que realizó Deustua.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX se presentó una conjunción entre dos tipos de doctrinas relacionadas con el psiquismo: La psicofísica, representada por Fechner, Wundt, Müller y su interés por el problema de la conducta y la percepción, aquello que George Canguilhem (1975) llama *física del sentido externo*; es decir, una psicología que pudiese medir las relaciones entre excitación y reacción, de vínculo con el medio. La segunda doctrina, la filosofía psicológica, representada por Bergson, Brentano y James estaba abocada, a decir de Canguilhem, a la *ciencia del sentido interno*, es decir, el estudio de la conciencia en sí. Esta conjunción operó una relación que enriqueció, por un lado, las hipótesis de los investigadores más abocados a la ciencia empírica y con posturas más positivistas y naturalistas y, por otro, a los investigadores más especulativos que, pese a ello, incorporaron en sus investigaciones los resultados de los experimentos y descubrimientos de la nueva ciencia<sup>73</sup>.

Con el fin de entender los fundamentos de la Psicología, asumamos tres presupuestos formulados por Viqueira (1930) y que toda corriente psicológica reconoce como postulados:

- La pluralidad de sujetos.
- Los procesos o estados psíquicos de los sujetos pueden ser conocidos.
- La existencia de un medio concreto en donde estos sujetos de conciencia viven.

---

<sup>73</sup> Un caso interesante es el de Bergson que en su libro *Materia y memoria* examina la relación entre la memoria y el cerebro a partir de la disfunción del lenguaje conocida como afasia.

Se trata de presupuestos que los científicos del psiquismo suelen asumir sin mayor crítica. Sin embargo, fueron puestos en cuestión en la discusión filosófica, que ofrecía resistencia a la escisión de la Psicología como disciplina autónoma. Solo a través de duros cuestionamientos y una génesis histórica problemática pudieron ser llevados a la práctica por la Psicología, que así adquirió un estatus como una ciencia empírica independiente de la filosofía. En Francia son los miembros de la *L'Ecole Normal Supérieure* y el *Collège de France* quienes fundaron oficialmente la ciencia psicológica: “En 1885, por iniciativa de Charcot, sus miembros se agrupan en una *Société de psychologie physiologique* que organiza en París, en 1899, el primer congreso sobre el tema” (ROUDINESCO, 1999, p. 205). La Psicología tuvo como antecedente filosófico, y base teórica principal en sus inicios, al asociacionismo. Corriente que se remonta hasta John Locke como uno de sus representantes prístinos y que obtuvo con Stuart Mill y Alexander Bain su máxima sistematización. El asociacionismo se caracteriza por la sucesión de estados de conciencia en el sujeto; que se alternan y suceden basados en una ley de asociación de ideas. Stuart Mill define dicha ley como un orden de ocurrencia, a la vez sucesivo y sincrónico. La asociación de las ideas se produce por contigüidad u ocurrencia simultánea. Las ideas no tienen origen en una facultad de la mente ni debido a una conexión entre sí. Este principio niega la posibilidad, tal como Hume lo había afirmado, de una causalidad entre las ideas. Una de las consecuencias del asociacionismo es la posibilidad, desarrollada por Bain, de la relación entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos, que para este filósofo, solo se distinguen en el grado, pero no en la esencia. Por lo tanto las leyes que rigen uno y otro son las mismas, solo distintas en la aplicación.

El asociacionismo sirvió de base teórica a la psicofísica, el conductismo, el conexionismo, entre otras corrientes. Sostuvo una influencia notable hasta principios del siglo XX, época en la cual fue sometida a una fuerte crítica desde la Filosofía y la Psicología, especialmente por la Fenomenología y la Psicología de la *Gestalt*. La génesis de la disciplina psicológica fue sumamente problemática, al igual que la relación que estableció la Psicología, como filosofía y como ciencia independiente, con el proyecto moderno y sus distintas ondulaciones:

La psychologie se constitue donc comme une entreprise de disculpation de l'esprit. Son projet est celui d'une science qui, face à la physique, explique pourquoi l'esprit est par nature contraint de tromper d'abord la raison relativement à la réalité. La psychologie se fait physique du sens externe, pour rendre compte des contre sens dont la physique mécaniste inculpe l'exercice des sens dans la fonction de connaissance.<sup>74</sup> (CANGUILHEM, 1975, p. 123).

En contra del avance de la psicología positivista o fisicalista se produjo una reacción de rechazo. Dicha corriente de investigación psicológica se planteaba un programa que tenía como fin subsumir el estudio del psiquismo como un apartado de las ciencias naturales, representando una neta faz reduccionista. Las corrientes contrarias a la psicología positivista, pese a su diversidad, coincidían en que se debía buscar un camino propio para el desarrollo de las ciencias del espíritu<sup>75</sup>.

Un vínculo posible para ambas tendencias –psicofísica y filosófica– en el desarrollo de la Psicología fue la investigación de la experiencia estética. La razón es que dicha estética tiene una dimensión positiva: física, fisiológica y supone un examen de los sentidos humanos; a la vez que otra dimensión subjetiva: los sentimientos

---

<sup>74</sup> (trad.) La Psicología se construye entonces como una empresa de disculpa del espíritu. Su proyecto es el de una ciencia que, frente a la física, explica porqué el espíritu está obligado por naturaleza a engañar a la razón con respecto a la realidad. La Psicología se hace física del sentido externo para explicar los contrasentidos, motivo de la acusación de la física mecanicista al ejercicio de los sentidos en la función de conocimiento.

<sup>75</sup> tal como las nombró Wilhelm Dilthey.

estéticos y una conciencia del problema que pudiese juzgar y preferir entre una experiencia y otra, basándose en categorías estéticas. No fue la única ciencia que se interesó en el fenómeno estético como una manera de encontrar temas que validen su reciente emergencia. La Sociología también buscó un campo de investigación en un problema estético con dos siglos de antigüedad y con una larga tradición de estudios<sup>76</sup>, especialmente de la corriente empírica: el problema del gusto.

Podemos fijar la aparición de la Sociología como ciencia autónoma con la ya citada obra de Durkheim y la publicación de la revista *L'année sociologique*<sup>77</sup> en 1898. Durkheim, en el proceso de consolidación de la nueva ciencia, sostuvo una polémica, respecto al estudio de la sociedad, contra las posiciones organicistas y psicologistas. La tesis organicista, con influencia del evolucionismo spenceriano, sostiene que la sociedad es un organismo vivo y que se puede entender los fenómenos sociales como se entienden los fenómenos biológicos. La consecuencia es que las sociedades tienen un nacimiento, madurez y muerte; evolucionan y tienen mecanismos autorreguladores a semejanza de lo que poseen los organismos vivos individuales. El psicologismo, postulado por Gabriel Tarde, sostenía la tesis de que los fenómenos sociales podían ser reducidos a los fenómenos psicológicos y, por lo tanto, la Sociología sería inane en relación a la Psicología Social que tendría mayor validez en la descripción y explicación del hecho social, en tanto esta última postula la existencia de un psiquismo grupal. Durkheim, en contra de estas posiciones, postularía la existencia autónoma del hecho social, objeto de una ciencia propia: la Sociología.

---

<sup>76</sup> El inicio del estudio del problema del gusto se puede fijar el año de 1712, con la publicación por parte de Joseph Addison de un artículo en la revista *The Spectator* (BAYER, 1998).

<sup>77</sup> (trad.) El anuario sociológico

J. M. Guyau (1854-1888) había postulado la existencia de una estética sociológica en su libro *L'art au point de vue sociologique*<sup>78</sup> (1902) publicado muchos años después de su muerte. No se trata, pese al título, de un tratado de sociología científica. Guyau adscribió presupuestos organicistas: “la emoción artística es, pues, esencialmente social; tiene por resultado ensanchar la vida individual haciéndola confundirse con una vida más amplia y universal. *El fin más elevado del arte es producir una emoción estética de carácter social*<sup>79</sup>” (GUYAU, 1902, p. 68). Guyau concluyó planteando concepciones evolucionistas respecto al arte. Antes que Guyau, H. Taine había sostenido, en consonancia con una postura positivista, la determinación de las categorías estéticas por el medio natural y social. Las anteriores y otras posiciones convergentes apuntaban a uno de los problemas que Kant había creído resolver en la *Crítica del juicio*. Para Kant el juicio del gusto está relacionado con el juicio estético. El gusto, que consiste en un sentimiento respecto a lo bello, es el resultado de un juego entre la imaginación y el entendimiento. Supone una comunicación, que puede tornarse universal, obtenida por medio del sentimiento. Kant inició su reflexión sobre el problema del gusto en una época en donde aún se consideraba que el arte clásico representaba el canon estético; es decir, la norma universal que distingue entre lo que es bello y lo que no lo es. Sin embargo, dicha idea iniciaba la crisis que, pocos años después, sería manifiesta con la aparición del romanticismo estético. Kant trata de salvar la universalidad de lo bello a través de la universalidad del juicio del gusto. Para la segunda mitad del siglo XIX el panorama había cambiado totalmente. Por un lado, el avance de la ciencia empírica y, por otro, la irrupción del interés por el arte en las masas; sumados al creciente interés en un arte que dejará atrás la representación de la realidad para intentar una recreación profundamente subjetiva basada en su intuición.

---

<sup>78</sup> (trad.) El arte desde un punto de vista sociológico.

<sup>79</sup> En cursivas en el original.

Como solía decirse en aquel entonces: en la creatividad de su genio. Envolviendo estos dos fenómenos, se producía el fenómeno de la democratización acelerada de Europa<sup>80</sup>. A raíz de aquel proceso histórico el problema del gusto se había convertido en el problema de la distinción entre la masa y la clase media –que emergían como consumidores culturales cada vez más activos– y las clases altas con su tambaleante posesión del *buen gusto*.

La Sociología abordó este problema<sup>81</sup>. La intención consistía en establecer, a partir de observaciones sistematizadas, valores que pudiesen normar los juicios estéticos. El genio, tal como afirmó Guyau, sería aquel que logre expresar de la manera más simpática con el resto de la sociedad, lo que el mundo estimaba como bello. Guyau, claro está, continuaba enarbolando una metafísica vitalista y evolucionista, pero los que le sucedieron prefirieron la investigación cuantitativa. El genio ahora podía ser definido de mejor manera por el estadígrafo que por el esteta, no es casual que a fines del siglo XIX se establecieran las primeras agencias de publicidad y los embriones de las primeras empresas dedicadas al análisis de las preferencias del consumidor (HOBSBAWM, 1998a). Parecía ser que la estética kantiana, con sus pretensiones universalistas sobre el gusto, había sido derribada. Muchos de aquellos investigadores eran antikantianos, aún sin proponérselo. Respecto al arte, la distinción que entonces cabía era entre dos polos aparentemente irreconciliables: el gusto popular y el gusto culto. Desde la escisión entre arte romántico y clásico –escisión que Hegel trató de superar con su anunciada extinción del arte–, hasta la fractura producida por la vanguardia a inicios del siglo XX, se había formado un abismo que tanto la Psicología

---

<sup>80</sup> cfr. Capítulo 1.1: *Contexto histórico*.

<sup>81</sup> Uno de los representantes más importantes de esta estética sociológica fue Charles Lalo.

como la Sociología trataban de explicar y normalizar. En este intento se inscribe la obra de Charles Lalo y la de Alejandro Deustua.

Después de esta breve introducción a los problemas de la Psicología y la Sociología coetáneas a Lalo, analizaremos la influencia de Lalo en A. Deustua. El modo en que lo desarrollaremos será temático. Tenemos en cuenta dos criterios para la tematización: la importancia dentro de su propio sistema teórico y la influencia que Deustua acusa de un tema en particular. Nos parece pertinente desarrollar dos conceptos: el método estético y el valor estético.

Charles Lalo considera que el método estético es esencialmente el método científico positivo. Un método que tiene como presupuesto una gradación ontológica que apunta a una mayor generalización y concreción en forma de leyes, aunque pueda devenir en reduccionismo: *“la notion de leur subordination hiérarchique et régulière est une conquête de la philosophie moderne, peu à peu mais invinciblement imposée par les progrès successifs des sciences, et aussi par l'autorité souveraine de l'idée d'évolution”*<sup>82</sup> (LALO, 1908b, p 321). En su libro *Esquisse d'une esthétique musicale scientifique* Lalo divide la exposición acerca del ritmo y la expresión –que considera elementos específicos de la estética– en cuatro estudios: matemático, que comprende los elementos abstractos y numéricos, psicofisiológico, psicológicos propiamente dichos y sociológicos. El modelo está inclinado claramente al método de las ciencias naturales. Basado en este método, sostiene Lalo, que en un primer momento se desagrega en estudios parciales, es que el investigador del fenómeno estético enunciará las leyes del arte, en un momento final de síntesis. Para Lalo este proceso es el más adecuado para

---

<sup>82</sup> (trad.) el concepto de su subordinación jerárquica y regular es una conquista de la filosofía moderna, poco a poco pero invenciblemente impuesta por los progresos sucesivos de las ciencias, y también por la autoridad soberana de la idea de la evolución.



construir la *Esthétique intégrale* que tendría como misión evitar que la teoría estética recaiga en lo que Lalo llama *le dogmatisme spontané de l'esprit humain*<sup>83</sup>, que entiende como la tendencia natural del hombre a la metafísica. La estética integral, por lo tanto, es una forma de oponer resistencia a esta tendencia natural y descubrir la verdad del fenómeno estético:

l'esthétique intégrale, en effet, serait l'étude scientifique de toutes les conditions de la beauté, allant des plus abstraites aux plus concrètes sans en exclure aucune: elle serait donc tout ensemble ou tour une mathématique, une physiologie, une psychologie, une sociologie<sup>84</sup> (LALO, 1908a, p. 203).

Es posible superar la desviación *dogmática*, realizando un estudio sistemático y profundamente enraizado en el estudio científico del arte. Lalo considera que los principales opositores al método son aquellos que profesan lo que él denomina el *misticismo*: “*Elle est l'expression de l'indicible, l'intuition de l'inconnaissable, la divination de l'inintelligible, le sentiment du supra-sensible, la révélation de notre moi lui-même en dehors de toute personnalité*”<sup>85</sup> (LALO, 1912, p. 5). Lalo considera como filósofos *místicos* a Bergson y a Seallies. Es muy probable que en esta categoría también hubiese ubicado a Deustua, al menos a partir de la profesión de fe bergsoniana del filósofo peruano.

Lalo se plantea tres preguntas sobre tres problemas que reflejan la discusión contemporánea sobre el método (LALO, 1912): ¿La estética debería ser deductiva o inductiva? ¿La estética debería ser metafísica o positiva? ¿La estética debería ser integral o particular? Estima que tales preguntas son imprecisas. En contraposición a las

---

<sup>83</sup> (trad.) El dogmatismo espontáneo del espíritu humano

<sup>84</sup> (trad.) La estética integral, en efecto, sería el estudio científico de todas las condiciones de la belleza, que van desde lo más abstracto a lo más concreto sin exclusión alguna: Ella sería entonces un todo articulado o a su vez una fisiología, una matemática, una psicología, una sociología.

<sup>85</sup> (trad.) Es la expresión de lo indecible, la intuición de lo incognoscible, la adivinación de lo ininteligible, el sentimiento de lo suprasensible, la revelación de nuestro propio yo más allá de toda personalidad.

preguntas planteadas, él distingue tres aspectos del problema del valor que constituyen el verdadero método de la estética. En su concepción del método de la estética, Lalo descarta los tres problemas anteriores que considera están subsumidos en otro de mayor generalidad y complejidad: el problema del valor. Las genuinas preguntas del método, formuladas a partir de las dimensiones del problema del valor, son: ¿existe como valor o como hecho? –la entidad del valor– ¿Puede existir por sí o por otra cosa? –la objetividad del valor– ¿Es autónomo o heterónomo? –el nivel ontológico del valor–. Deustua criticó en la introducción de *Estética general* dicha concepción del método estético postulada por Lalo. Para Deustua el filósofo francés comete un error al situar el problema del valor como un problema metodológico. El valor, en opinión de Deustua, es un objeto de estudio y no un problema previo. Las preguntas que Lalo califica de incorrectas son, en cambio, pertinentes para Deustua, especialmente la que se interroga sobre la naturaleza del razonamiento a seguir, es decir, si este debe ser inductivo o deductivo. Deustua plantea la necesidad de un método combinado en que el primer momento sea el de la inducción, en tanto investigación empírica, y un segundo momento deductivo que permita a la estética alcanzar un rango filosófico, entendido como una *metafísica* del fenómeno estético. Consideramos correcta la crítica efectuada por Deustua, aunque vale la pena considerar que también Lalo asume la necesidad de un método inductivo-deductivo:

dans l'esthétique comme ailleurs, toute recherche suppose de même des observations préalables, puis une idée directrice, généralisation ou hypothèse, comme on voudra l'appeler: conception provisoire de la pensée, que l'on aura le droit d'ériger enfin en loi dans la mesure où elle aura été vérifiée, et toujours sous bénéfice d'un nouvel inventaire expérimental<sup>86</sup> (LALO, 1912, p. 20).

---

<sup>86</sup> (trad.) en la estética, como fuera de ella, toda investigación supone las mismas observaciones previas, luego una idea directriz, generalización o hipótesis, como se la quiera llamarlo: concepción provisional del pensamiento, que tendrá el derecho a convertirse en ley en la medida en que habrá sido comprobado, y siempre bajo beneficio de un nuevo inventario experimental.

Para Lalo el interés en señalar el valor como problema central en el método se basa en la necesidad de definir el programa de una estética psicológica y sociológica integral, que asuma todos los momentos de la investigación. Considera que el valor tiene esta característica que permite otorgar unidad y sentido a lo que suele ser asumido de manera fragmentada. Lalo considera que para eliminar cualquier rezago de metafísica dogmática la estética debe basarse en la noción de valor ya que este es contrario a ser reducido a una incognoscible *cosa en sí*:

La grande supériorité de l'idée de valeur est tout entière dans l'affirmation de cette relativité fondamentale des choses, dans l'exclusion définitive des "choses en soi", puisqu'elles deviendraient littéralement absurdes sous la forme inintelligible de « valeurs en soi ». Si tout est valeur, nous ne connaissons des choses que ce qu'elles sont en nous, par nous et pour nous ; et le vieux dogmatisme des métaphysiciens réalistes est vaincu<sup>87</sup> (LALO, 1912, p 196).

Plantear la estética como una estética axiológica es el camino adecuado para librarla de cualquier rezago metafísico y constituir, finalmente, una *Estética integral*. El error de la filosofía estética especulativa radica en su modelo exclusivamente *deductivista* que pretende explicarlos y establecer jerarquías estimativas a priori: “*L'esthétique nous apparaît jusqu'ici comme la détermination et la justification d'une échelle de degrés entre les diverses valeurs esthétiques; la fonction de les expliquer et de les juger primer celle de les produire*”<sup>88</sup> (LALO, 1912, p. 197). Lalo considera que se deben descubrir estos valores mediante un estudio integral que indague empíricamente sobre la constitución de dichos valores, es decir, que los revele allí donde estos operan: el

---

<sup>87</sup> (trad.) La gran superioridad de la idea de valor está toda en la afirmación de esta relatividad fundamental de las cosas, en la exclusión definitiva de las "cosas en sí", puesto que se volverían literalmente absurdas bajo la forma ininteligible de “valores en sí”. Si todo es valor, sólo conocemos cosas que están en nosotros, por nosotros y para nosotros; y el viejo dogmatismo de los metafísicos realistas es derrotado.

<sup>88</sup> (trad.) La estética nos parece hasta aquí como la determinación y la justificación de una escala de grados entre los diversos valores estéticos; la función de explicarlos y juzgarlos precede a la de producirlos.

psiquismo y la sociedad. Esto se consigue aplicando, en primer lugar, los métodos científicos empíricos.

La construcción de una estética integral no está libre del peligro de recaer en posturas metafísicas. Se oponen a esta nueva solución los que olvidan que la riqueza de la estética axiológica radica en su atención al doble aspecto del valor, se trata de aprehender lo objetivo y lo subjetivo del valor. Los sesgos, que Lalo llama *supersticiones*, pueden obrar tanto por la preeminencia de una subjetividad inabarcable como por la anulación del sujeto en la formación del valor:

Les adversaires de l'esthétique normative, dit-il, obéissent à deux mobiles opposés: ou bien la superstition de l'individualité libre et sans lois, et plus négativement la crainte exagérée de tout dogmatisme; ou bien, en sens opposé, la superstition des science de la nature, c'est-à-dire le prestige du milieu extérieur, le dédain pour l'observation intérieure de la conscience<sup>89</sup> (LALO, 1912, p. 190).

Deustua asumirá de Lalo el problema del método, pero realizando una inversión que dejará como objeto de la investigación el valor. El método asumido por Deustua es el inductivo-deductivo, que es el resultado de yuxtaponer los métodos propios de la filosofía y la ciencia empírica. Respecto a este método inductivo-deductivo no hay diferencia con Lalo, salvo por el importante énfasis que Deustua le otorga al segundo momento en que aplicará la filosofía de H. Bergson que entiende como una metafísica de la libertad. Deustua, consecuentemente con el método asumido, inicia su estudio sobre la estética general exponiendo las teorías acerca de la conciencia estética, especialmente desde la Psicología –o de la filosofía de la conciencia–, y exponiendo las críticas a estas, sus limitaciones y parcialidades. Una vez culminado este momento de crítica lo elevará a un plano *metafísico*. Es decir, después de discernir el principio que

---

<sup>89</sup> (trad.) Los adversarios de la estética normativa, dicen ellos, obedecen a dos móviles opuestos: o bien la superstición de la individualidad libre y sin leyes, y más negativamente el temor exagerado de todo dogmatismo; o, en sentido opuesto, la superstición de la ciencia de la naturaleza, es decir, el prestigio del medio exterior, el desprecio hacia la observación interior de la conciencia.

subyace a todos las teorías lo utilizará para deducir juicios sobre el resto de problemas estéticos, que abordará, posteriormente, en el mismo libro<sup>90</sup>.

### **2.3. HENRI BERGSON Y EL VITALISMO**

Deustua suele ser adscrito, por la mayoría de los historiadores de la filosofía en el Perú, en la corriente bergsoniana. El mismo Deustua reconoce la decisiva influencia que el pensamiento de Henri Bergson obró sobre su proceso intelectual, filosofía con la que tuvo contacto directo a partir de su primer viaje a Europa en 1901. Fue la época en que se notició de sus libros y de las nuevas tendencias que representaba su pensamiento. Para entonces Bergson era ya bastante famoso, a los pocos años sus clases y conferencias se convertirían en una moda intelectual: “ese día se alineaba ante el colegio de Francia una fila de coches elegantes, como en los días ante el teatro o la ópera cómica. No se sabe bien porqué alrededor de 1905 la filosofía de Bergson se había puesto de moda en los salones parisienses” (BARLOW, 1968, p. 61). En 1908, durante su segundo viaje a Europa, Deustua cursó las clases que dictaba Bergson en la universidad y quedó definitivamente influenciado por el pensamiento del filósofo francés. Lo expresó así en su correspondencia con Riva-Agüero: “Bergson me produjo una profunda impresión [...] pienso escribir algo sobre este profundo filósofo cuyo retrato conservo” (RIVA AGÜERO, 1998, p. 165). La recepción temprana, y un intento de apropiación del pensamiento bergsoniano, se constata en la argumentación que realizó, a partir del pensamiento del francés, en una discusión política sobre la necesidad de las revoluciones: “según la teoría revolucionaria de Bergson, las

---

<sup>90</sup> Vale la pena anotar que muchos de estos problemas secundarios o subsecuentes al problema central del valor fueron analizados por Deustua en artículos que luego fueron recopilados en la segunda parte de *Estética general*. Estos se basaban en la misma creencia sobre el rol central de la noción de libertad para iluminar el fenómeno estético.

explosiones del espíritu han producido la civilización; la cristalización de las formas han engendrado nuevas explosiones” (RIVA AGÜERO, 1998, p. 216). Deustua, para ese entonces, ya tenía asumida las teorías que desarrollaba Bergson y las consideraba como el pensamiento filosófico más avanzado de la época.

La fama de Bergson provenía, en parte, del prestigio cultural que Francia tenía frente al resto del mundo, pero también se debía a que su pensamiento se alojaba en la polémica que se había desarrollado por la difusión de la doctrina positivista y la reacción que había provocado entre los intelectuales, filósofos y científicos. Una reacción que muchas veces se decantaba en el intento problemático de un retorno al pensamiento previo al positivismo, doctrina a la que tildaban dichos críticos de *materialista*, entendida como reduccionista y vulgar. Otros pensadores, entre ellos Bergson, sostenían que el positivismo no estaba esencialmente equivocado, solo que su propia impronta antimetafísica lo había limitado al punto de dejar a un lado la comprensión integral del espíritu humano. Para Bergson no se debía hacer filosofía *a pesar* del positivismo, sino *a partir* de él: “La filosofía de Bergson es [...] una continuación de la tendencias que, oponiéndose al positivismo, intentan su superación por medio de una asimilación de su contenido más valioso” (FERRATER, 1994, p. 349). La estrategia teórica bergsoniana implica, como posible causa, el reconocimiento del enorme prestigio alcanzado por la ciencia y la tecnología y por la idea de progreso que, mediante la adición evolucionista, había sido asumida por el positivismo a partir de Spencer.

Henri Bergson (1859-1941) fue un filósofo de prolífica obra, publicó durante el transcurso de su larga vida libros y artículos que respondían al mismo proyecto: la fundamentación de una teoría de la conciencia que permitiese al hombre incorporarse al

flujo de la vida sin mediaciones innecesarias y fútiles. Para nuestro análisis hemos optado por emplear los textos publicados antes de 1919. En dichos textos se constata una secuencia lógica acorde con el proyecto bergsoniano: *Essai sur les données immédiates de la conscience*<sup>91</sup> (1889) aborda el problema de la libertad a través de una argumentación basada en la distinción entre hechos del espíritu y hechos de la naturaleza, que el mismo espíritu, en una dificultad en la reflexión, ve como si se tratasen de un solo hecho. A raíz de esta confusión se producen falsos problemas como la diferencia entre el ser y la nada. La intención de Bergson es mostrar que el yo profundo es pura libertad. En *Matière et mémoire*<sup>92</sup> (1896), enfrentará el problema de la relación entre el cuerpo y el espíritu (problema mente-cuerpo), Bergson sostiene una posición dualista ya que el espíritu se distingue de la materia y tienen a la memoria como el punto de relación entre ambos. *L'évolution créatrice*<sup>93</sup> (1907), es uno de sus libros más famosos y también uno de los que más esfuerzo intelectual le supuso para completar. A raíz de las críticas a su obra previa, Bergson dedicó once años a la preparación de este libro<sup>94</sup>. Expone en él que la vida interior del hombre es una creación continua, a la par de la evolución del universo. El espíritu es sinónimo de invención y realidad. Bergson afirma que las nociones de *nada* y *desorden* imposibilitan la percepción de un universo moviente y que, por lo tanto, son ilusorias. Plantea como resultado de su investigación la posibilidad de constituir una *metafísica positiva* que esté fundada en la experiencia y que a través de *líneas de hechos* conduzca a una certeza cada vez mayor. Una metafísica, en suma, que por naturaleza fuese perfectible como la ciencia y producto de la cooperación intelectual.

---

<sup>91</sup> (trad.) Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.

<sup>92</sup> (trad.) Materia y memoria.

<sup>93</sup> (trad.) La evolución creadora.

<sup>94</sup> Lo que reafirma nuestra afirmación sobre la unidad y la secuencia lógica de sus obras.

En el presente apartado estimamos conveniente desarrollar tres temas que son esenciales en el pensamiento de Bergson, los analizaremos en el siguiente orden: duración, virtualidad e impulso vital. Posteriormente expondremos el modo en que Deustua se apropió del pensamiento de Bergson mediante la idea de creación que el peruano aplicó al fenómeno estético.

El concepto de *duración* o *duración real* (*durée réelle*) es capital en el pensamiento de Bergson. Definir la duración no es tarea sencilla, en parte porque tampoco fue la intención de Bergson llevar a cabo una definición precisa. Todo lo contrario, cualquier intento de definición podría recaer en una esquematización que nos alejaría de su comprensión cabal. Podemos afirmar que la duración pura: “es una continuidad de movimiento, con diferenciaciones cualitativas pero no cuantitativas” (COPLESTON, 1981, t. 9, p. 186). Dicha caracterización de la *duración* puede tener consecuencias aparentemente extrañas, que el mismo Bergson asume cuando llega a afirmar que la realidad del movimiento no implica un móvil. Estas implicancias no suponen la inexistencia de objetos, a lo que apunta Bergson es a describir lo que estima es la verdadera característica del movimiento: su indivisibilidad. No existen móviles en tanto esta separación supondría un análisis que velaría la naturaleza del movimiento, volviéndolo de continuo en discreto. La noción de duración surge a partir de la crítica que Bergson efectuó contra las teorías psicológicas asociacionistas o atomistas<sup>95</sup>. El concepto de duración se puede entender en dos planos: el psicológico y el ontológico. En el plano psicológico nuestra relación con la duración se efectúa de manera mediada por el intelecto, que tiene la tendencia a secuencializar y abstraer la duración en segmentos. Se trata de una forma estática de aprehenderla, como sugería Bergson, una

---

<sup>95</sup> Teorías que entienden la conciencia como la asociación de secuencias de ideas o estados del espíritu.



forma espacializante del tiempo. La duración espacializada se convierte en tiempo geométrico sobre el cual podemos operar con nuestro intelecto y suponerlo como realidad objetiva. Bergson realiza la inversión de lo que considera una confusión del intelecto. Así lo manifiesta respecto a la idea de un móvil como un punto en la secuencia del movimiento:

Simplemente están proyectados por nosotros debajo del movimiento, como otros tantos lugares donde estaría, si se detuviera, un móvil que por hipótesis no se detiene. No son, pues –propriadamente hablando–, posiciones, sino suposiciones, vistas o puntos de vista del espíritu (BERGSON, 1960, p. 29)

La duración entendida como fenómeno psicológico es producto de una intermediación que obra gracias al intelecto. Allí donde la duración real es entendida a través de secuencializaciones, es decir, de esquemas que parecen surgir de sí misma, pero que son producto de la absorción del tiempo en el espacio; dicha absorción obra como una reducción: “*Ce qui fortifie d'ailleurs votre illusion sur ce point, c'est l'habitude contractée de croire à la perception immédiate d'un mouvement homogène dans un espace homogène*”.<sup>96</sup> (BERGSON, 1908b, p. 27). Se trata de una falsa conciencia que produce un lenguaje que, al ser utilizado para indagar sobre sus fundamentos, sólo produce aporías. Es decir, cuando el hombre trata de elevar su grado de autocomprensión mediante el uso del lenguaje se verá imposibilitado de lograrlo porque el lenguaje construye sus distinciones y, por lo tanto, sus definiciones a partir de una simbolización que surge velando la naturaleza misma de la conciencia: el tiempo entendido como duración.

Dos productos importantes de esta reducción son la ciencia natural, objetivada a través de esta intermediación, y el determinismo. La ciencia natural tiene como

---

<sup>96</sup> (trad.) Lo que consolida por otra parte su ilusión sobre este punto, es el hábito contraído de creer en la percepción inmediata de un movimiento homogéneo en un espacio homogéneo.

fundamento el intelecto que crea las representaciones que el corpus científico va adulterando como si se tratase de afirmaciones últimas sobre el mundo. Cuando la ciencia natural se empeña en la investigación sobre el psiquismo del hombre encuentra como un modelo natural el asociacionismo y la atomización de las ideas, totalmente contrario a la idea de *duración* de Bergson: “*La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs*”.<sup>97</sup> (BERGSON, 1908, p. 48).

Es a partir de esta tendencia que la ciencia está condenada por su propia naturaleza a devenir, como consecuencia de sus investigaciones, en determinismo. Imposibilitada de pensar la real constitución de la subjetividad humana, la ciencia producto de una articulación de lo real en términos del espacio concluye siempre en la negación de la naturaleza genuina del hombre, la libertad y su función inmanente, la creación. Bergson, al examinar las teorías psicológicas, distingue en el asociacionismo psicológico la representación de una sucesión y yuxtaposición de estados de conciencia. El asociacionismo supone que las emociones se suceden y se configuran alternativa y geométricamente. El proceso de la conciencia se diluye en lo estático y el devenir en el instante. Para Bergson, que efectúa la crítica a partir de su concepción del tiempo, la genuina realidad de la conciencia emana de la duración real, que supone multiplicidad. En el plano psicológico superficial es entendida como una multiplicidad de carácter geométrico, numérico. El error radica en la subsunción de una multiplicidad genuina, ontológica, o metafísica si se quiere, en una aparente que sería de orden psicológico y que es representada por el intelecto con el fin de instrumentalizarla. Aunque parezca una

---

<sup>97</sup> (trad.) La duración totalmente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando él se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores.

cesura tajante, no lo es para Bergson que entiende lo psicológico como subsumido en lo metafísico. De ahí que el carácter de la multiplicidad sea doble y suponga el aspecto psicológico y el metafísico: “Bergson oponía dos tipos de multiplicidad: las multiplicidades actuales, numéricas y discontinuas, y las multiplicidades virtuales, continuas y cualitativas” (DELEUZE, 1996, p. 83). Para entender el segundo tipo de multiplicidad de la duración, el ontológico, es necesario entender un concepto clave, y de uso novedoso en Bergson: lo *virtual*. Para una comprensión adecuada de la virtualidad en Bergson debemos operar una distinción previa. Lo virtual es distinto a lo posible, aunque en ocasiones se suelen confundir. Lo virtual, por el contrario, se contrapone a lo posible:

lo posible es lo contrario de lo real, se opone a lo real [...] lo posible no tiene realidad (aunque pueda tener una actualidad); inversamente, lo virtual no es actual, pero posee *en cuanto tal* una realidad<sup>98</sup> (DELEUZE, 1996, p. 101).

La confusión se produce nuevamente en el intento del intelecto por comprender el tiempo asiéndolo espacialmente. La *virtualidad* del tiempo, como duración, se distingue de la *posibilidad* en que esta última es de carácter abstracto, puede actualizarse, pero carece de realidad. Lo virtual, en cambio, no es actual, es decir no está presente, pero posee realidad. Para Deleuze (1996) lo *posible* en Bergson se somete a dos reglas esenciales: la semejanza y la limitación; mientras que lo *virtual* tiene como reglas la diferencia y la creación. Es esta última regla la que nos interesa examinar con mayor detalle y mostrar la relación que tiene con la evolución en el pensamiento de Bergson.

Al considerar la noción de evolución, de acuerdo a Bergson, se comete un error habitual y consiste en suponer que la evolución es el devenir en que se actualizan las posibilidades dadas, en un momento de corte del proceso evolutivo. Esta concepción de

---

<sup>98</sup> En cursiva en el original.

la evolución nace de una operación que realizamos abstractamente a través del intelecto. Dar como explicación esta actualización de las posibilidades supone un modelo ideal: el de una reconstrucción matemática de probabilidades que, inevitablemente, nos lleva a entender el proceso evolutivo como carente de totalidad. Para Bergson, durante la evolución las variaciones, que se cumplen de un modo azaroso o fortuito<sup>99</sup>, en una especie parecen permanecer *indiferentes* entre sí y respecto a las variaciones presentadas en el resto de especies, no se manifiesta algún grado de funcionalidad. La indiferencia originaría una relación asociativa, meramente aditiva entre las variaciones producidas al azar. Esta indiferencia resulta imposible por la evidencia empírica de organismos complejos producto de una variación no indiferente, es decir, organizada. La evolución es la actualización de lo virtual, no de lo posible. Dicha actualización es en sí misma una actividad creativa. La explicación de esta creatividad radica en el carácter propio de la virtualidad que al actualizarse lo hace en líneas divergentes (líneas evolutivas) dentro de la totalidad virtual. Se trata de una actualización cuyo producto es imposible de predecir por un intelecto que no puede trascenderla:

les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. C'est une création qui se poursuit sans fin en vertu d'un mouvement initial. Ce mouvement fait l'unité du monde organisé, unité féconde, d'une richesse infinie, supérieure à ce qu'aucune intelligence pourrait rêver, puisque l'intelligence n'est qu'un de ses aspects ou de ses produits<sup>100</sup> (BERGSON, 1908a, p. 69).

El problema central respecto a la virtualidad es que este concepto se refiere a la totalidad como totalidad virtual, que al presentarse en acto se divide. No se parte de la totalidad para inferir el acontecimiento, es la actualización lo que conlleva totalidad. La presuposición de que la totalidad está dada definitivamente para el momento en que se

---

<sup>99</sup> Vale decir, la evolución de tipo darwinista.

<sup>100</sup> (trad.) Las puertas del futuro permanecen ampliamente abiertas. Esta es una creación que prosigue sin fin en virtud de un movimiento inicial. Este movimiento hace la unidad del mundo organizado, unidad fecunda, de una riqueza infinita, superior a la que ninguna inteligencia podría soñar, puesto que la inteligencia no es más que uno de sus aspectos o de sus productos.

efectúa el análisis es compartida tanto por deterministas como por finalistas. Deleuze (1996) afirma que el determinista considera que todo puede ser calculado en relación a un estado y que para el finalista todo es determinable en función de un programa. Este es un resultado de la *espacialización* del tiempo, resulta así comprensible el fundamento ontológico del que Bergson parte para su crítica.

Bergson sostiene que en la vida existe una finalidad sin fin, que parece elevar a la totalidad la característica que Kant le atribuye al juicio estético. En el caso de Bergson la vida, entendida como *élan vital* (impulso vital) tiene sentido, pero no prefijado sino novedoso, en tanto que su actualización desde la virtualidad se adecua, pero de modo imprevisto, es decir, libre de condición posible: “*Cet élan, se conservant sur le ligne d'evolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles*”<sup>101</sup> (BERGSON, 1908a, p. 95).

Bergson, con este planteamiento de la evolución centrado en la novedad otorgada por la actualización del *élan vital*, le atribuye al hombre un papel destacado. La duración es vida, en tanto *élan vital*, es memoria, es conciencia y es, virtualmente, totalidad. Bergson postula que es el hombre quien logra adecuar de forma acabada la actualidad con la virtualidad de la duración. El resultado de esta adecuación es la conciencia de sí de la duración que se diferencia y que al actualizarse crea. El hombre es apertura de sí mismo, en tanto que el resto de despliegues ontológicos del *élan vital* – diferenciaciones– se cierran sobre sí mismos<sup>102</sup>. El hombre, por lo tanto, es apertura a la

---

<sup>101</sup> (trad.) Este impulso, conservándose sobre la línea de evolución entre aquellas que se divide, es la causa profunda de las variaciones, al menos de aquellas que se transmiten regularmente, que se añaden, que crean nuevas especies.

<sup>102</sup> “el hombre crea, por tanto, una diferenciación que es válida para el Todo, y solo él traza una dirección abierta capaz de expresar un todo abierto” (DELEUZE, 1996, p. 113).

duración. El *élan vital* se organiza en el hombre –entendido como actualización en su espíritu– y lo produce como un instrumento libérrimo y allí radica su naturaleza temporal como cuerpo destinado a la acción:

c'est que le corps, toujours orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit. Il est par rapport aux représentations un instrument de sélection, et de sélection seulement. Il ne saurait ni engendrer ni occasionner un état intellectuel<sup>103</sup> (BERGSON, 1908b, p. 197).

Es de este modo que *élan vital* logra pensarse a sí mismo y se despliega como conciencia de sí mismo.

Esta explicación sinóptica podría sugerir una semejanza con la concepción que Hegel despliega en la *Fenomenología del Espíritu* en la que el *espíritu* es progresivamente concebido por el filósofo alemán, afirmándose y negándose sucesivamente, va adquiriendo conciencia de sí mismo. Si seguimos la argumentación de Bergson, la diferencia radicaría en que el *espíritu* hegeliano es el producto de una operación de abstracción que construye un concepto de la totalidad a través de una sucesión de negaciones, es decir, un devenir procesual dialéctico. Dicha negación, vale decir, su movimiento, no sería más que una abstracción. Por el contrario, Bergson, niega un acercamiento a la totalidad que no sea en los propios términos de dicha totalidad, es decir, obliterando la intermediación del intelecto, que no es sino un aspecto de ésta: “Bergson le reprocha a la dialéctica el ser un *falso movimiento*, es decir, un movimiento del concepto abstracto que, a fuerza de imprecisión, solo va de un contrario a otro contrario” (DELEUZE, 1996, p. 43). El hombre, en tanto conciencia de sí, no lo es de un modo aislado, no se trata de un compartimiento estanco del *élan vital* en su espíritu, el hombre se desenvuelve como un ser social. La manera en que el hombre se relaciona

---

<sup>103</sup> (trad.) Es que el cuerpo, siempre orientado hacia la acción, tiene como función esencial la de limitar, en vista de la acción, la vida del espíritu. Es en comparación a las representaciones un instrumento de selección, y de selección solamente. No puede ni crear ni causar un estado intelectual.

en la sociedad sin perder su carácter libérrimo, en trance de ser sustraído por el carácter intersubjetivo de la sociedad, es la emoción. Es decir, la emoción –afectividad– nos libra de los excesos del intelecto y del instinto. La emoción es la base de la intuición porque opera sin representaciones. La emoción, a diferencia del intelecto y del instinto, para Bergson supone creación y novedad radical: “la emoción es creadora, en primer lugar, porque expresa la creación entera; en segundo lugar, porque crea la obra en la que se expresa; y finalmente, porque comunica a los espectadores u oyentes un poco de esta creatividad” (DELEUZE, 1996, p. 117). La emoción<sup>104</sup> es la que posibilita la intuición y, por ende, la apertura a la duración. Esta apertura, sin embargo, supone una acción y no una contemplación<sup>105</sup> –teoría– en consonancia con la propia naturaleza intencional y activa de la emoción.

Deustua se apropió de la filosofía de Bergson y la utilizó como vía de explicación de la singularidad del fenómeno estético. Bergson no había desarrollado una estética: “lo que Bergson llama estética no es en realidad sino su metafísica de la intuición y de la cualidad” (BAYER, 1998, p. 401). La relación entre la conciencia y la libertad que, para Bergson, son idénticas y se actualizan como creación es asumida: “la conciencia típica, integral, en esta filosofía, es la conciencia estética, absolutamente libre, que crea su ideal y lo traduce libremente, venciendo la materia y haciéndola servir de instrumento” (DEUSTUA, 1922, p. 266). Dicha semejanza supone la identidad entre la vida y la expresión de ésta; el arte es bello en tanto es vida expresada mediante la vida y que se puede objetivar en la obra de arte: “somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella esta indefinible semejanza, que se encuentra, muchas veces, entre la obra y el artista”

---

<sup>104</sup> y es este el sentido en que podemos afirmar que Bergson fundamenta una especie de *emotivismo*.

<sup>105</sup> En contra de ciertas interpretaciones que afirman que la filosofía de Bergson deviene necesariamente en un misticismo contemplativo.

(DEUSTUA, 1922, p. 252). La conciencia del hombre informa la materia y produce obras que tienen una gradación de acuerdo a su utilidad, es decir, su afinidad a la materia. La obra de arte es la que posee el más alto grado de cercanía a la conciencia libre porque es, por naturaleza, de carácter desinteresado. Por lo tanto, la conciencia es, en grado sumo, conciencia estética, ya que en el acto estético es donde se produce el mayor grado de libertad del hombre. Se trata de la libertad como creación espontánea, verdadera inclinación del espíritu que nunca se da como creación *ex nihilo*. Para Deustua, siguiendo a Bergson, la fuente de las confusiones en el pensamiento es el apego del intelecto a la materia –que se define como la resistencia al impulso primigenio del *élan vital*– y se adapta rápidamente a patrones y modelos. El fenómeno estético es irreductible por el intelecto, es necesaria a la intuición: “Esto explica la antinomia establecida por Bergson entre el entendimiento, que repite y crea la ciencia, y la intuición que percibe directamente la libre actividad y crea el arte estético” (DEUSTUA, 1922, p. 266).

Deustua entiende la filosofía bergsoniana como una auténtica *filosofía de la libertad* (DEUSTUA, 1922, p. 269) como nunca antes se había dado en la historia del pensamiento. La superación de la historia de las filosofías previas –de las parcialidades respecto a la idea central de libertad– supone una redefinición de la filosofía que Bergson, en opinión de Deustua, aporta con su revolución del pensamiento: “La filosofía integra la ciencia y el arte en una intuición universal [...] La filosofía es una inteligencia al servicio de una intuición; es una experiencia integral” (DEUSTUA, 1922, p. 269). Deustua considera que, al apropiarse de la filosofía de Bergson, mediante su aplicación al fenómeno estético, logra salvar la solución de continuidad entre la



metafísica dogmática y la ciencia empírica, en una filosofía estética que recoge dichos momentos y los supera.

### **CAPÍTULO 3**

#### **LA ESTÉTICA AXIOLÓGICA DE A. DEUSTUA**

En el presente capítulo expondremos primero la situación de la axiología y la estética coetáneas a la etapa en que Deustua desarrolló su reflexión sobre el problema de la estética y la libertad. En el segundo apartado desarrollaremos un bosquejo de la estética axiológica deustuana. Revisaremos las confluencias con otros planteamientos expuestos en los apartados anteriores de la presente investigación, especificaremos sus limitaciones y originalidad. Con este capítulo concluiremos nuestra investigación acerca de la estética axiológica de Alejandro Deustua. Iniciamos la investigación planteando una reconstrucción histórica estratificada en el primer capítulo, mediante la cual buscábamos discernir las relaciones que Deustua, en tanto intelectual de un país de la periferia, sostuvo con la metrópoli. Nuestra intención era mostrar que esta relación fue dinámica y compleja, pues implicó una relación de apropiación intermediada, en la que los términos del proceso de la intermediación se reconstruían mutuamente en las representaciones generadas en el mundo académico y fuera de él. En el segundo capítulo, expusimos las ideas de algunos filósofos cuyo pensamiento obró como influencia en la filosofía de Deustua. Dichos filósofos fueron representantes de corrientes de pensamiento en la medida de los problemas que abordaron y los métodos que emplearon.

Consideramos que la apropiación que Deustua realizó respecto a la filosofía producida en Europa discurrió en coincidencia con dos ejes problemáticos: el problema

del valor y el problema de la identidad entre libertad y creación. Este último problema proviene de la filosofía francesa del siglo XIX y tiene especial importancia en la filosofía de H. Bergson. Deustua consideró a dicho filósofo francés como la culminación de la reflexión sobre este problema. Dicha estima se manifiesta en su libro de reconstrucción histórica de las ideas: *Las ideas de orden y libertad en la historia pensamiento humano*; que se puede considerar una auténtica historia bergsoniana de la filosofía, en el sentido de que la clave de la cúpula histórica que Deustua reconstruye, desplegando una dialéctica entre los conceptos de orden y libertad, es el pensamiento de Henri Bergson<sup>106</sup>.

La estética en la época de Deustua tuvo como problema principal la posibilidad de concebir una teoría que supere la dicotomía entre el objeto y el sujeto en el proceso creativo. Se trataba de un problema con una marcada influencia del idealismo alemán. Las discusiones particulares respecto al genio, la creación y el arte romántico proyectaron este problema como uno de los más importantes a fines del siglo XIX y principios del XX. Con la aparición de las vanguardias artísticas, dicho problema se volvería central. El modo en que Deustua lo abordó se basaba en el examen sobre la posibilidad del fenómeno de la creación genuina en el arte, que no produjese una dicotomía entre artista y espectador. Su punto de partida fue la crítica a las posturas positivistas que reducen la creación a un momento impersonal, producto casi mecánico del gusto social, y de las posturas metafísicas.

La axiología, una disciplina reciente a principios del siglo XX, se planteó como programa la superación de la contradicción entre la naturaleza de la estimación como procedente de los objetos –objetividad que había sido asumida por las ciencias de la

---

<sup>106</sup> cfr. Capítulo 1.3.: *Henri Bergson y el vitalismo*.

naturaleza— y la que procede del sujeto —entendido éste como ente individual o colectivo—. Antes de esta época el problema del valor no había sido abordado, presuponiéndose una identidad entre el ser y el valer, cuestionada explícitamente por primera vez por R. H. Lotze<sup>107</sup> (FERRATER, 1994). La axiología en la época de Deustua se planteó el problema que la constituyó, es decir la relación entre el ser y el deber ser. Como postularía, posteriormente, Nicolai Hartmann: el ser del deber ser. Históricamente, respecto al problema del valor, se sucedieron posturas subjetivistas y objetivistas que buscaban formular una teoría más comprensiva. Estimamos conveniente dedicar mayor atención en nuestra exposición a la corriente subjetivista por ser la más afín a la estética deustuana.

El segundo apartado del presente capítulo está dedicado a realizar un bosquejo de la estética axiológica que Alejandro Deustua planteó como síntesis y solución a los problemas de la fundamentación de lo que él denomina la *filosofía de la libertad*. Explicitaremos los modos de la apropiación del problema del valor y la estética en la filosofía estética de A. Deustua.

### **3.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN: ESTÉTICA Y AXIOLOGÍA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX**

#### **3.1.1. Estética**

A finales del siglo XIX e inicios del XX se produjo un auge en las investigaciones estéticas y axiológicas bajo el doble influjo de la Psicología y la Sociología. Este interés se manifestó en investigaciones de estética experimental y

---

<sup>107</sup> Es con esta distinción que ubicamos el principio de la moderna reflexión en torno al problema del valor.

sociología de la experiencia estética y del arte. Nuestro objetivo es definir las principales corrientes que abordaron los problemas estéticos y las tesis que se discutieron como producto de la reflexión en torno a dichos problemas. Mario Perniola (2001) considera que son cuatro las corrientes de la estética durante el siglo XX: *La estética de la vida, la estética de la forma, estética y conocimiento y la estética y acción*. Las dos primeras son herederas de la reflexión kantiana de la *Crítica del Juicio* y las últimas son consecuencia de la filosofía de Hegel, especialmente de su obra estética. De estas cuatro corrientes analizaremos la primera y la tercera debido a tres razones: su coherencia histórica, la notoriedad de sus representantes más conspicuos y las referencias que hace Deustua sobre ellos. No se trata de corrientes netas que tuviesen un alto grado de organicidad e identificación entre sí por parte de los pensadores clasificados en ellas, pero representan dos polos de la reflexión estética que siguen siendo útiles como criterio de clasificación de la prolífica producción de planteamientos estéticos teóricos. El propio A. Deustua, por ejemplo, podría ser considerado como parte de la estética de la vida, tal como veremos más adelante.

El siglo XX ha sido una etapa de florecimiento de disciplinas y corrientes de pensamiento como nunca antes se había presentado en la historia. Es la época culminante del proceso de escisión de distintas disciplinas, a partir de su matriz filosófica. La mayoría de estas novedosas disciplinas son las que conocemos hoy como ciencias sociales o ciencias humanas. Su carácter novedoso radicaba en el método, los presupuestos o debido al objeto de estudio específico. Algunas de estas disciplinas presentaban, después de consolidadas, improntas totalizadoras<sup>108</sup>. Es el caso de la estética que, a raíz de la crisis de las disciplinas filosóficas más clásicas, desplegó un

---

<sup>108</sup> Como el caso de la Psicología y el psicologismo.

renovado interés totalizador. Uno de los tópicos que fue abordado por la estética fue el problema de la vida o, para ser más precisos, del sentido de la vida. Sobre dicho problema podemos remontarnos hasta la filosofía kantiana, cuya comprensión de los fines de la vida tenía un matiz subjetivo: “La finalidad misma, la idea de que algo tiene su origen en un propósito, es subjetiva [...] no es algo que conocemos del objeto, sino un criterio con que lo consideramos” (KOGAN, 1965, p. 57). Se asume que el juicio no opera mediante representaciones, lo hace por medio del sentimiento del placer. De lo anterior se desprende la imposibilidad de entender el sentido de la vida como producto de abordajes científicos o teóricos. El arte, a finales del siglo XIX, estaba poseído de una poderosa impronta naturalista que tenía un programa implícito basado en la reducción de la vivencia a la descripción de los hechos, en detrimento del sujeto de la vivencia. Frente a esta corriente surgieron manifestaciones artísticas que trataban de expresar la vivencia del artista en la obra de arte. En el plano teórico la estética asumió la tarea de criticar el sustento del naturalismo, tal como Dilthey, citado por Perniola, entendía: “no es la vida natural y empírica, sino la *Erlebnis*, la vivencia, la experiencia vivida, o, mejor, *revivida*”(PERNIOLA, 2001, p. 24). Era necesario, entonces, la construcción de una estética de la vida que pudiese explicar y definir los valores de una nueva concepción del arte más comprensiva y más auténtica.

Podemos considerar como filósofos de la *estética de la vida* a Víctor Basch, Theodor Lipps, George Santayana, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, George Simmel, entre otros. Se trata de filósofos que acusan distintas influencias y que no necesariamente tenían en la estética su principal campo de estudio y reflexión. Por ejemplo, Basch mostró la tendencia a la reflexión sobre la vida al afirmar, respecto a la actitud estética frente a la obra de arte y el origen del sentimiento de la belleza: “se trata

de una actitud psíquica de simbolización, de un acto de asociación, de una simbiosis afectiva entre el Yo y el universo. Lo bello es [...] una simpatía simbólica” (BAYER, 1998, p. 400). Esta simpatía a la que alude Basch es central en otra forma de *estética de la vida*: la teoría de la *emfühlung*, que por entonces tenía gran fama y prestigio. El placer estético, en opinión de Lipps, principal teórico de la *emfühlung*, se deriva del acto de reconocimiento de lo interior en lo exterior: “del hecho que gozo de mí mismo en un objeto sensible distinto de mí: es decir, me encuentro a mí mismo en el mundo externo, me experimento, me siento en él” (PERNIOLA, 2001, p. 28). El problema de la dualidad entre fondo y forma es disuelto a favor del fondo que es entendido como el sentido de la obra de arte, que es a su vez apertura del ser del observador y del creador. La obra de arte, de acuerdo a esta corriente, pierde autonomía en aras de una subjetividad revelada: “*la contemplation esthétique est entièrement subjective. Elle émane de nous, de notre bon vouloir, de notre caprice, de notre disposition momentanée. Nous sommes, dans le domaine de l’esthétique, autonomes*”<sup>109</sup> (BASCH, 1921, p. 13). El observador de la obra de arte, de acuerdo a esta corriente estética, pasa a convertirse en un recreador constante de la obra. Una de las consecuencias posibles de las premisas de este planteamiento es la anulación de la autonomía de la disciplina estética. La estética dejaría de ser independiente, si se tiene en cuenta que el rol fundamental de la actividad estética es el vínculo del sujeto con la vida. La obra de arte queda soslayada, puede ser disminuida su importancia a favor de los términos de la intermediación: el creador y el espectador, que finalmente suponen una identidad. Esta tendencia de la *estética de la vida* se manifestó históricamente en el hecho de la conversión del problema estético en problema ético y político efectuando un giro por el cual su aparato conceptual se aplicó a un nuevo contexto no estético.

---

<sup>109</sup> (trad.) la contemplación estética es totalmente subjetiva. Que emana de nosotros, nuestra buena voluntad, nuestro capricho, nuestra provisión temporal. Somos, en el dominio de la estética, autónomos.

La tendencia natural de la *estética de la vida* es la construcción de una *teoría general del valor* que otorgue consistencia al acto estético. Frente a la ontologización de la estética que construye la objetividad de la obra de arte, la estética de la vida tiene como parte de su programa la construcción de estructuras valorativas que iluminen la relación de *endopatía* entre el sujeto que contempla y el que crea el objeto estético. Santayana considera que el hecho estético es, ante todo, un hecho evaluador. No se trata de un juicio intelectual. El resultado del hecho estético es producto de la actividad más profunda del hombre:

We thus reach the sphere of critical or appreciative perception, which is, roughly speaking, what we mean to deal with. And retaining the word "aesthetics", which is now current, we may therefore say that aesthetics is concerned with the perception of values. The meaning and condition of value is, then, what we must first consider<sup>110</sup> (SANTAYANA, 1896, 16).

La valoración, por lo tanto, se ubica en el centro de la experiencia estética como resultado de la especificidad irreductible de la misma. No obstante, el sujeto evaluador que participa de la experiencia estética corre el riesgo de alojarse en la incomunicación más absoluta. Paradójicamente, el sentido de creación auténtica, señalado por Bergson con respecto a la relación del sujeto que logra intuir la realidad, puede prescindir de la obra de arte: “el sentimiento creativo del que habla Bergson no necesita obras. Lo que realmente importa es la experiencia” (PERNIOLA, 2001, p. 32). La *estética de la vida*, finalmente, tiene como otro problema pendiente su propia identidad que suele aparecer en función de la negación de la vía intelectualista. Vale decir, se proyecta teóricamente a través de la crítica a las posturas que entienden el hecho estético como parte de

---

<sup>110</sup> (trad.) Así llegamos a la esfera de la crítica o percepción apreciativa, que es, a grandes rasgos, de lo que queremos tratar. Y mantendremos la palabra "estética", que ahora está vigente, por lo tanto podemos decir que la estética tiene que ver con la percepción de valores. El significado y la condición del valor es, entonces, lo que debemos considerar primero.



procesos cognoscitivos y formales, pero sosteniendo, en contra de ellas, una argumentación que se sustenta sobre posturas mistificadoras y enigmáticas.

La corriente estética que sostiene la afinidad entre la experiencia estética y la experiencia cognoscitiva –vale decir, que considera el arte como portador de verdad– difiere de la postura asumida por Kant, quien entendía que la experiencia estética no producía ningún tipo de conocimiento. Hegel sostuvo, en cambio, que el arte es una instancia del devenir del espíritu que dialécticamente lo subsumirá: “en el arte se trata de la manifestación sensible de lo absoluto: la idea es intuita. En la religión de su representación simbólica: la idea es representada. Finalmente, en la filosofía del mismo saber de lo absoluto: la idea es concebida” (COLOMER, 1986, p. 376). Esta corriente estética cognoscitiva supuso una reacción de la Filosofía frente a la aparición de las llamadas ciencias humanas tales como la Antropología, Psicología, Lingüística, Semiótica, etc. El producto de esta crítica fue una estética cognitiva que tiene un valor teórico y que, de cierta manera, socava la naturaleza autónoma del arte poniendo como objetivo central el autoconocimiento del sujeto. Es decir, colocando al arte como un medio y no como un fin. Entre los filósofos que podemos incluir en esta corriente están Nicolai Hartmann, Edmund Husserl, Ernst Cassirer, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, Benedetto Croce, entre otros. En este conjunto de pensadores se aplica la misma advertencia que hicimos con respecto a la corriente anterior. De los mencionados vamos a exponer brevemente la contribución de B. Croce, debido a su valor filosófico y a la recepción realizada por Deustua<sup>111</sup> de su trabajo.

Para Croce, el problema es la especificidad del arte, basado en la diferencia que existe entre el conocimiento intuitivo que produce imágenes y el conocimiento lógico

---

<sup>111</sup> Dedicó el capítulo IX de su *Estética general* al estudio de la teoría de la intuición de Croce.

que produce conceptos. El primero es independiente del segundo, pero no en sentido contrario:

La conoscenza umana ha due forme: è o conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale; delle cose singole ovvero delle loro relazioni; è, insomma, o produttrice d'immagini o produttrice di concetti<sup>112</sup> (CROCE, 1908, p. 3).

La intuición, para Croce, no debe confundirse con la sensación ni con la percepción. La intuición no se distingue de la expresión, no es algo pasivo, previo a la experiencia. Con respecto a la obra de arte, no se trata de contemplarla, sino de expresarla, pero de una expresión enteramente espiritual. Dado que Croce entiende la intuición como algo activo y que está ligada a la expresión, no tiene sentido suponer que la intuición es algo que no se puede representar, es decir, enigmático, como lo entienden filósofos como Bergson. El conocimiento, por lo tanto, es enteramente intuitivo. Lo estético pertenece al campo de lo teórico y no es posible entenderlo como algo práctico. Se trata, sin embargo, de un conocimiento teórico producto de imágenes que no se pueden reducir a las categorías de verdad o falsedad, como sí lo sería un conocimiento conceptual, es decir, lógico. El problema que se desprende de la ausencia de validez lógica es la posibilidad de un conocimiento teórico más allá de estas categorías. Croce hace intervenir un elemento que considera esencial para que este conocimiento intuitivo se realice: el sentimiento.

El sentimiento no debe ser entendido exclusivamente como un fenómeno psíquico, no se trata del sentido de la afectividad del individuo, no es un estado del espíritu. El sentimiento es, para Croce, una dimensión distinta, que no niega las

---

<sup>112</sup> (trad.) El conocimiento humano tiene dos formas: o es conocimiento intuitivo, o es conocimiento lógico; conocimiento por la fantasía o conocimiento por el intelecto; conocimiento de lo individual o conocimiento de lo universal; de las cosas singulares o bien de sus relaciones; el conocimiento es, en suma, o productor de imágenes, o productor de conceptos.

anteriores, las subsume dialécticamente: “el sentimiento no debe ser considerado como un contenido emocional particular, sino como la contemplación del mundo *sub specie intuitionis*” (PERNIOLA, 2001, p. 111). La experiencia estética, por lo tanto, se desvincula de cualquier sentimiento psicológico o físico. El arte es la intuición lírica y, finalmente, la expresión de la autoconciencia a través de la intuición. El placer estético producto del arte consiste en que el espectador reencuentre la intuición del creador de la obra artística: “tanto el creador como el consumidor de arte participan de una misma intuición lírica, que constituye lo esencial” (PERNIOLA, 2001, p. 113). El crítico de arte no debe actuar guiado por normas, sino por la intuición. Croce, de esta manera, anula la posibilidad de una crítica normativa y de una estética axiológica. La estética, en tanto es expresión, se identifica con el lenguaje. Todo lenguaje, finalmente, es creación, y por ende, arte. Este peculiar giro lingüístico termina por darle forma a la estética cognoscitiva y teórica de Croce: se elimina la polaridad original del valor. En tanto todo acto del lenguaje por naturaleza es creación, conlleva siempre el valor de lo bello. Su desvalor solo es entendido como los grados de ausencia de la plenitud de lo bello: “el valor es la actividad que se despliega libremente, el no valor es su contrario” (DEUSTUA, 1923a, p. 116). Croce despliega una concepción de la estética que logra salvar lo teórico sin conceder espacio a lo lógico, el sentimiento sin abandonar lo intelectual y lo sensible sin abdicar de lo universal.

### **3.1.2. Axiología**

La axiología o *teoría general del valor* es una disciplina filosófica relativamente nueva, se suele tomar como su inicio el planteamiento de la distinción entre el ser y el valer formulada por R. H. Lotze en la segunda mitad del siglo XIX. La nueva perspectiva es asumida y desarrollada de manera original por Wilhelm Windelband y el

Neokantismo de la llamada Escuela de Baden. Históricamente, el suelo problemático en donde el problema del valor adquirió importancia fue consecuencia de:

- La polémica del valor económico.
- La cuestión de las categorías estéticas, surgida a consecuencia del romanticismo.
- La crisis de los valores morales identificados con formas religiosas, básicamente monoteístas.
- La creciente autoconciencia de Europa occidental respecto al límite de su supremacía civilizatoria.
- La propuesta de la reducción de las ideas a estados de la conciencia: el psicologismo.

Este contexto histórico posibilitó la sedimentación del problema del valor en general como un objeto de estudio que podría abrir una vía fructífera para encontrar la unidad subyacente a todas las dimensiones problemáticas. Junto al desarrollo de los problemas particulares, atravesándolos y tratando de organizarlos, se desarrollaba la ciencia natural y llegaba al apogeo de su prestigio social. En un paso subsecuente a su éxito, la ciencia natural asumió problemas que no había tomado en cuenta previamente. Es así que, en rápida sucesión, surgieron comunidades científicas nuevas y se publicaron los resultados de investigaciones sobre lo que hoy llamaríamos ciencias sociales y ciencias humanas. La diferencia entre los objetos de estudio de la ciencia y el método más adecuado para estudiarlos fue un motivo recurrente entre los filósofos de fines del siglo XIX, basta recordar la célebre división que Dilthey establece entre las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu). La filosofía acusa la expansión del campo de estudio, objeto de posibles investigaciones, de la ciencia. Es notorio este proceso especialmente en las disciplinas que tradicionalmente se solían enmarcar dentro del grupo de la filosofía práctica (ética,

estética, etc.)<sup>113</sup>. Una de las formas como reaccionó la Filosofía frente a los afanes totalizadores de la ciencia, fue la crítica a los casos en los que, a partir de la evidencia, empírica, se proponía construir tablas de valores que se derivadas directamente de ella, vale decir, convirtiendo el hecho en norma<sup>114</sup>.

Hacia 1903, Moore ya había enunciado el problema de la *falacia naturalista* que aborda de un modo distinto, pero en nuestra opinión convergente, el problema de la autonomía del valor como objeto lícito de investigación filosófica. Un enunciado notable de este problema fue formulado por Nicolai Hartmann el año 1934 en su sistemática obra *Ontología*. Para Hartmann (1965) lo que existe es una paradoja: *la aporía de la manera del ser del deber ser*. Esta noción la asumimos como síntesis de lo discutido respecto al valor a principios del siglo XX. En opinión de Hartmann representa el fondo del problema; es decir, su mayor generalidad. Pese a la creencia de que éste es básicamente un problema ético, en realidad se trata de un problema que atraviesa todos los dominios del valor. El cientificismo pretendió encontrar la solución del problema del valor con una reducción del sujeto a sus aspectos materiales. El fondo, propiamente ontológico, del problema pasa por abstenerse de superar el problema con teorías basadas en la reducción de los niveles de la realidad: “es una aporía no superada, en modo alguno, con declarar autónomos estos dominios del valor. Pues justo la comprensión de la autonomía depende, de un cabo a otro, de la comprensión de la manera de ser de los dominios” (HARTMANN, 1965, p. 24).

R. H. Lotze es considerado el fundador de la axiología moderna por plantear uno de los temas centrales de ésta: la categoría del valer, ontológicamente distinta del Ser. Clasificamos el valor, sobre el supuesto de una *teoría general del objeto*, como aquello

---

<sup>113</sup> También agrupadas dentro de la denominada filosofía subjetiva.

<sup>114</sup> Tal como ya lo había advertido David Hume unos 150 años atrás.

que siendo real carece de existencia independiente. Se trata de una cualidad, pero una cualidad de grado superior y en cierta medida irreal o, dicho de otro modo, relacional. La división sobre la que se articula la noción de valor estipula dicotomías entre lo inteligible y lo tangible, lo material y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo. El valor fue entendido de distinta manera en el marco de esta dicotomía pasando de posturas que le asignaban una mayor objetividad y realidad autónoma a otras que lo clasificaban como un producto del sujeto, individual o colectivo, es decir, de carácter nominal y sin entidad real. Es así que el primer problema asumido claramente desde la *teoría general del valor* es la realidad del valor y su ubicación en el cuadro ontológico general. La indagación más sostenida y sistemática de ambas posturas, a principios del siglo XX, provino de la filosofía en lengua alemana: Lotze, Meinong, Windelband, Nietzsche, Ehrenfels, entre otros. En esta etapa de la reflexión sobre los valores eran constantes los abordajes psicológicos e históricos. Por ejemplo, A. Meinong<sup>115</sup> tituló el primer libro en el que se refiere al problema del valor: *Investigaciones psicológicas-éticas para una teoría general del valor* y desarrolló una argumentación a medio camino entre lo psicológico y lo filosófico. La tendencia a discutir el valor en términos psicológicos fue el telón de fondo de esta etapa. Actuó como contraparte de una corriente que postuló el valor con un carácter objetivo y que tuvo su punto culminante en M. Scheler con la publicación de su libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916).

Los filósofos que han investigado sobre el valor distinguieron distintas características del valor: Scheler (2001) distingue los valores por las características de duración, extensión y divisibilidad, fundamentación, satisfacción y relatividad. Scheler

---

<sup>115</sup> Frondizi (1986) lo considera como el primer filósofo que expuso sistemáticamente la teoría subjetivista del valor. Posteriormente su *teoría general del valor* adquirió un sentido objetivista.

también reconoce el desvalor (polaridad), la formación espontánea de jerarquías y la *altura* de los valores. Según Ferrater (1994) se suelen distinguir seis características respecto al valor: valer, objetividad, no independencia, polaridad, cualidad, jerarquía. Frondizi (1986) reconoce cuatro características principales: objetividad, polaridad y jerarquía y cualidad estructural. Ralph B. Perry (1950), con una postura subjetivista, reconoce tres características: *intensity* (intensidad), *preference* (preferencia) e *inclusiveness* (inclusión). Estimamos que es adecuado para los fines de nuestra investigación analizar tres características centrales del valor: *valer*, *polaridad* y *jerarquía*. El motivo de nuestra elección radica en que la mayoría de características propuestas suelen estar vinculadas directamente con la postura respecto al problema de la objetividad/subjetividad del valor y Este problema se puede subsumir en el problema del *valer*. Respecto a la *polaridad* y *jerarquía*, la coincidencia entre los investigadores es general respecto a su importancia para describir al valor. Se trata de una coincidencia en el rasgo, pero no en el contenido de dicho rasgo que está en función de la corriente a la que pertenece el filósofo que la postula: subjetivismo, objetivismo o posiciones intermedias.

Respecto a la primera característica –el valer– su discernimiento se abordó, desde las corrientes objetivistas, en el marco de una teoría general de los objetos u ontología<sup>116</sup>. En el caso de Lotze, fue una reacción producto del progreso de las ciencias particulares y una nueva consideración del lugar de los valores, en tanto realidades objetivas e inmutables. Se buscaba fundamentar la ética y la estética subsumiéndolas en una problemática axiológica, es decir, una filosofía axiológica. La corriente objetivista

---

<sup>116</sup> Indistintamente, en tanto el objeto es entendido como “aquello de que se habla o puede hablarse” o como “sujeto de juicio” (FERRATER, 1994).

contó entre sus más importantes defensores a Lotze, Windelband, Rickert y Scheler<sup>117</sup>. Adquirió importancia como respuesta a una aparente disolución de la ética y la estética en el relativismo, consecuencia de diversos factores históricos que ya hemos señalado. La tesis central de esta corriente consiste en el carácter a priori de los valores y su autonomía respecto al sujeto evaluador. Para Windelband, la concepción objetivista del valor era la única que podía ser adecuada a la filosofía:

relativism is the dismissal and death of philosophy. Philosophy can live only as the science of values which are universally valid [...] but it will describe and explain these values only that it may give an account of their validity; it treats them not as facts but as norms<sup>118</sup> (WINDELBAND, 1905, p. 680).

Hartmann definiría esta relación entre el valor y el sujeto evaluador como fragmentaria: “el reino del valor subsiste inalterablemente en sí, pero la conciencia del valor sólo aprehende, según los casos, fragmentos de él” (HARTMANN, 1965, p. 25). En el caso de la filosofía de Scheler, esta objetividad de los valores resulta evidente si se desagrega la relación de dependencia establecida entre los valores y los bienes y los valores y los fines, tal como la concibió Kant: “Para Scheler, el empirismo no está en un error –como creyó Kant– porque el deber no puede extraerse del ser real del que son independientes. (FRONDIZI, 1986, p. 118). El fundamento de los valores, según Scheler, se encuentra en la vivencia emocional del valor que se distingue de la captación intelectual de éste que solo produce un concepto del valor mas no el valor mismo. Con este fin, Scheler realizó una descripción fenomenológica de la emoción (FRONDIZI, 1986) en la que discierne una distinción entre el sentimiento intencional y el estado sentimental sensible que nos permite acceder al valor sin mediaciones de la razón,

---

<sup>117</sup> Importante por su extensa y compleja obra *Ética*, Scheler, fue un filósofo que gozó de gran fama mundial. En el ámbito de la filosofía de habla castellana su conocimiento se debió a la labor de José Ortega y Gasset que desde la *Revista de Occidente* lo tuvo como uno de sus principales divulgadores y apologistas.

<sup>118</sup> (trad.) El relativismo es la renuncia y la muerte de la filosofía. La filosofía solo puede vivir como la ciencia de los valores que son universalmente válidos [...] pero esto consistirá en describir y explicar estos valores que solamente pueden dar cuenta de su validez, si se abordan no como hechos, sino como normas.



representaciones o signos. El valor, por lo tanto, es irreductible y de carácter intemporal, se trata de una esencia que podemos captar por la vía de la intuición.

Lo dado a priori es un contenido intuitivo, no "*planeado previamente*" para los hechos por el pensar, ni "*construido*" por éste [...] Son, desde luego, los hechos "*puros*" (o también "*absolutos*") de la "*intuición*" rigurosamente distintos de los hechos cuyo conocimiento exige recorrer una serie (en principio interminable) de observaciones. Ellos solos son -en cuanto dados ellos mismos-, con sus conexiones, "*intuitivos*" o "*evidentes*" (SCHELER, 2001, p.107).

Se trata de una fenomenología del valor en el que éste se capta intuitivamente, a partir de lo dado, como una esencia. Dicha esencia, finalmente, es la razón de su objetividad.

Como ya hemos mencionado, el planteamiento del problema del valor se presentó bajo la forma de una polémica entre la corriente subjetivista –relativa– y la corriente objetivista –absoluta–<sup>119</sup>. A decir de Frondizi (1986), fue Alexius Meinong el primero que formuló sistemáticamente la corriente subjetivista. No fue casualidad que dicho pensador austríaco estuviese interesado en la Psicología. Como hemos visto anteriormente respecto a la estética, el clima intelectual de la época manifestaba en diversas disciplinas o regiones problemáticas elementos comunes de discusión. En el caso del problema del valor, la polémica con el positivismo o naturalismo giraba en torno a la reducción de la estimación al acto estimativo, es decir, un proceso psicológico. La preferencia se podría explicar, de acuerdo a esta postura, solo por consideraciones psíquico-biológicas o por un proceso sociológico que constituiría las preferencias a través de una suerte de consenso social. La investigación, por lo tanto, debería tener una orientación cuantitativa. Como respuesta al problema del valor, las corrientes naturalistas, mediante la Psicología, proponían distintas formas de

---

<sup>119</sup> Entendidos como abstracción de los términos de la oposición, no como manifestaciones históricas concretas de corrientes orgánicas.

psicologismo, cuya tesis general consiste en la reducción de todo conocimiento a los estados del espíritu. Stern ofrece una definición general del psicologismo:

La experiencia interna es el punto de partida único de todo conocimiento filosófico. El psicologismo considera la Psicología como una ciencia fundamental que sirve de base a toda lógica [...] la validez lógica de un pensamiento se halla condicionada por su origen psicológico (STERN, 1960, p. 25).

Para Meinong, el origen de la valoración radica en el agrado o desagrado que el hombre tiene respecto a algo. Ehrenfels sostuvo una polémica con Meinong criticando sus argumentos sin salir del marco subjetivista y dando como razón de la valoración el deseo. El juicio que subyace a ambas posturas consiste en la confusión o falta de limitación entre el acto psicológico evaluador y el valor en sí, entendido este último en un sentido ontológico o meramente lógico. Otro ejemplo de la *teoría general del valor* subjetivista es la enunciada por el alemán Müller-Freinfels, para quien el valor es un producto de la tradición: “en general, la apreciación aceptada por tradición subsiste como un postulado vacío, cuando no como una ilusión o una hipocresía” (STERN, 1960, p. 30). Lo anterior nos introduce a una distinción importante en la corriente subjetivista: la importancia otorgada a lo histórico. Podemos llamar subjetivista, latamente, a una postura que tenga como origen del valor al sujeto estimador. Se distinguen, sin embargo, por la relación de este sujeto –ya sea individual o colectivo– con su devenir. La diferencia radica en si es admisible la libertad en la elección o si, por el contrario, lo que estimamos está mecánicamente condicionado a ser elegido por una serie de factores que van desde lo social hasta lo instintivo: “el análisis filosófico demuestra que ese sujeto unitario no es real, que es solo una ficción. La tan difundida suposición de que el yo unitario representa un yo sustancial, el sustrato real de todo fenómeno psíquico, es igualmente una ficción” (STERN, 1960, p. 32). El problema del valor era traslapado por el problema del sujeto perdiendo, de ese modo, su

especificidad. Asumiendo que el criterio fundador del valor en el sujeto sea el placer, el deseo o el interés –históricamente estos han sido los criterios formulados–, se puede arribar por un lado a una axiología cuantitativa de tipo estadístico y, por otro, a una indagación que se resuelva por la vía de una indagación metafísica del sujeto.

La polaridad es la característica del valor que da cuenta de la necesaria dicotomía de todo valor. La existencia del valor implica la existencia del desvalor (FRONDIZI, 1986). El valor siempre presenta un valor positivo y un valor negativo. Este hecho se verifica en el lenguaje en la naturaleza de las oposiciones entre los valores mencionados, su relación sostiene un campo semántico en el que se requiere de uno para definir al otro. El juicio de valor une la esfera de los valores con la esfera de la sensibilidad, su concreción es siempre dicotómica. La paridad de los valores se presenta en la forma concreta de la lengua: [bello : feo]; [bueno : malo]; [verdadero : falso]. El desvalor se manifiesta con plenitud de valer, su existencia no se produce por la ausencia de su contrario. Para la corriente subjetivista, la polaridad es de carácter histórico y se define a partir de la coincidencia y el uso. La corriente objetivista, por el contrario, entiende la polaridad de un modo más lógico:

El último sentido de toda proposición positiva [...] incluye forzosamente y siempre la referencia a un desvalor: quiere decirse, la referencia a la no existencia de un valor positivo. De aquí se sigue que el deber-ser nunca puede por sí mismo indicar qué son los valores positivos, sino que los define siempre como lo contrario de los valores negativos (SCHELER, 2001, p. 301)

Los valores, de modo espontáneo, se estructuran jerárquicamente. No se considera, por lo tanto, que todos tengan el mismo valer. Los valores no son entendidos como iguales entre sí, siempre existe una preferencia en la elección. La propiedad de la jerarquía se puede definir como la ausencia de indiferencia de los valores entre sí. El

resultado de la estructura jerárquica es la constitución de una tabla de valores. Rickert, por ejemplo, clasificó en seis grupos los valores: de la lógica (valores de la verdad), estética (valores de la belleza), misticismo (valores de la santidad impersonal), de la ética (valores morales), del erotismo (valores de la felicidad), y de la religión (valores de la santidad personal) (COPLESTON, 1981, t. 7). El mayor interés en definir una jerarquía de valores ha estado por el lado de las corrientes objetivistas. Scheler le dedica una notable atención a este problema. Sin embargo, tales intentos han sido infructuosos, las críticas han apuntado a los sesgos de tales tablas de valores: “En el caso de Scheler se trata de la tabla de un hombre, adulto, europeo, culto, emotivo y burgués. Cabe sospechar que la coincidencia no es producto del azar” (FRONDIZI, 1986, p. 224).

### **3.2. ESTÉTICA AXIOLÓGICA DE A. DEUSTUA**

El último apartado lo utilizaremos para analizar la propuesta estética de A. Deustua. Nuestro principal interés es discernir el modo en que Deustua aborda los principales problemas de la estética de su tiempo y la estrategia teórica con que articuló dicha reflexión. Para este fin es conveniente analizar en primer lugar el sentido de la problemática que, en opinión de Deustua, es objeto de estudio de la estética como disciplina filosófica.

Deustua considera que la estética tiene dos características específicas que le permiten distinguirse de otras disciplinas científicas o filosóficas, y que la relaciona al mundo de modo concreto: “es absolutamente positiva y completamente desinteresada; es, además, la ciencia que menos se separa de la esfera real y nunca se aparta del espíritu en la sociedad y la que más se refiere a la vida” (DEUSTUA, 1923a, p. 9). La

estética es, por lo tanto, una disciplina compleja que ofrece resistencia tanto a los intentos por formalizarla o legalizarla de modo abstracto como por basarla en una explicación meramente empírica. La complejidad del fenómeno estético lo convierte en un campo de estudio que presenta un problema fundamental con dos aspectos: ontológico y metodológico. Se trata, en consecuencia, de encontrar uno o varios objetos de estudio que le sean propios y un camino para abordarlos de manera positiva y general. En opinión de Deustua, la solución a la complejidad del problema no radica en proponer y desarrollar una ciencia multidisciplinaria o interdisciplinaria. De lo que se trata es de hallar una objeto adecuado de estudio sobre el cual construir un método que no puede ser dictado de modo apriorístico, lo que sería, en su opinión, recaer en la antigua estética metafísica que fue superada a partir de Fechner y su *estética de lo bajo*. La estética era una ciencia que no se distinguía aún de las demás disciplinas científicas o filosóficas, para lograrlo debía desprenderse de su dependencia con una tradición metafísica poderosa y de la novedad de las ciencias empíricas mediante una elevación dejando a estos como momentos previos en la investigación estética: “la estética [...] tiene por bases la psicología y la sociología y cuyos problemas se enlazan con los problemas de la metafísica” (DEUSTUA, 1923a, p. 9). Deustua, después de realizar un recuento histórico de los estudios estéticos, deja sentado el problema fundamental de la estética con la tesis que guiará su investigación “En la estética, como en la moral, el problema dominante es el de la libertad” (DEUSTUA, 1923a, p. 9). El concepto de libertad está implícito en la explicación que formulan a los diversos fenómenos la estética y las disciplinas que asumen estudios estéticos. La elucidación de la estética por la libertad, hasta este momento, no es más que otro postulado a priori; como lo hubiese hecho cualquier corriente filosófica anterior, a decir del filósofo peruano: *intelectualista*. Es decir, abstracta y alejada de la vida entendida como voluntad y

afectividad. Deustua entiende que la complejidad y el despliegue fenomenológico de aquello que podemos llamar, de manera previa, el *fenómeno estético* suponen una problemática que recorre transversalmente las dicotomías encontradas en el pensamiento de su época, y por lo tanto puede proveer una vía de solución a ellas. El fenómeno estético se aloja en el medio de las divisiones concéntricas de lo inteligible y lo tangible, lo positivo y lo abstracto, lo subjetivo y lo objetivo, lo inductivo y lo deductivo. De ahí su importancia en un momento histórico en que la distancia parecía crecer hasta volver irreconciliables las formas de entender la ciencia y la filosofía.

La problemática estética supone, entonces, una estructura conceptual que está en relación con lo real y se adecua a él, una ontología. No se trata de una adecuación absolutamente dependiente, en aras de un objetivismo que Deustua reconoce como otra forma del intelectualismo infecundo –apriorístico y abstracto– que rechaza. Se trata de recoger los problemas parciales, que la tradición conserva o la ciencia postula, y que a falta de una subsunción más exitosa se ponen al margen en condición de problemas estéticos. Así, involucran problemas estéticos la sociología, la psicología, la física, las artes particulares, la matemática, la ética, la lógica, la biología, la filología, la mecánica, la historiografía, entre otras. Bajo esta superficie de problemas estéticos regionales que son preteridos por las disciplinas –que han asumido objetos de estudio en función a los cuales abordan lo estético– se ubica el espíritu humano individual que es esencialmente, en opinión de Deustua, un modo de ser libre: “esa libertad, que es el apetito fundamental de la conciencia, sin el que la expansión del espíritu no se explica” (DEUSTUA, 1923a, p. 161). La dificultad de articular una ontología estética se debe a que ésta remite al campo de lo subjetivo, de lo dinámico, de aquello que se resiste a ser objetivado. Esta característica del fenómeno estético es la que Deustua aprovechó para

postular, como producto de su reflexión sobre ella, una solución a la división de las ciencias y a la fragmentación evaluadora, en vista de que construir una estética ontológica sería recaer en la vieja metafísica: “La reflexión metafísica no debe, pues, preceder a los hechos estéticos más que a los de otro orden, sino que debe seguirlos” (DEUSTUA, 1923a, p. 18). La tarea que Deustua asigna a la estética es la investigación del valor y su fundamento en la conciencia estética: “toda belleza es un *valor* y no hay valor fuera de una conciencia valoradora”<sup>120</sup> (DEUSTUA, 1923a, p. 18).

Las teorías que pretenden explicar el fenómeno estético asumen distintas estrategias teóricas<sup>121</sup>, de acuerdo a ciertos privilegios que se le otorgan a los distintos aspectos del fenómeno estético: el acto que lo produce, el objeto producido, el sujeto que contempla, el sujeto que crea, el medio social de la recepción y creación de la obra de arte, etc. Se pueden mencionar, sin orden particular, diversas *estéticas* que corresponden a otras tantas estrategias teóricas: sociológica, psicológica, neuroestética, hermenéutica, negativa, de la recepción, semiótica, axiológica. De las mencionadas consideramos de particular interés actual la corriente axiológica: “hoy se atribuye a la estética una dimensión axiológica fundamental, que aporta un correctivo esencial a la tentativa de hacer de la estética sólo una antología” (IVELIC, 1998, p. 32). Deustua utilizó la estrategia teórica axiológica para dar respuesta a la crisis de la estética de su tiempo, en particular, y de la filosofía, en general. El primer problema sobre el que investigó fue el del método. Deustua se apropió de lo planteado por Charles Lalo, lo criticó y dilucidó replanteándolo como un programa a seguir, bajo el método que es resultado de la superación de los métodos parciales previos: “convertidas la estética y demás ciencias de su especie en ciencias filosóficas, se asoció la especulación a la

---

<sup>120</sup> En cursivas en el original.

<sup>121</sup> Para realizar el análisis del problema, la formulación de tesis y articulación de argumentos.

experiencia pura y el método inductivo llenó el fin de preparar la aplicación del deductivo o filosófico” (DEUSTUA, 1923a, p. 22). Para Deustua son tres los problemas fundamentales de la estética:

- ¿La estética debe limitarse a constatar y explicar *lo que es* –hechos– o debería estimarlo y realizar juicios normativos, *lo que debe ser* –valores–?
- De admitir la existencia de los valores, ¿los valores son individuales – subjetivos– o universales –objetivos–?
- ¿Estos valores son específicos del Arte o dependen de otros campos, teóricos o prácticos?

Deustua asume una estética basada en la dilucidación y aplicación del valor estético, el primer sentido de la estética no es descriptivo, es normativo. Se trata, por lo tanto, de construir una estética axiológica.

La estética axiológica, entendida de manera general, tiene como problema fundamental la noción de valor, su descripción y su interpretación. Es heredera directa del sentido kantiano del juicio estético, entendido como un juicio de valor que se caracteriza por un desinterés natural. El juicio de valor estético opera relacionando de inmediato el objeto, vale decir sin intermediación conceptual, con el sentimiento de placer. Para Kant, la belleza no está en las cosas mismas, sino en nuestro modo de contemplarlas, el valor no es, por lo tanto, un objeto. Para ser más fieles a la idea kantiana en vez de hablar de valor habría que hablar de valoración. Es decir, entenderlo como acto (KOGAN, 1965). La estética axiológica tiene una impronta subjetivista notable. Lo que no quiere decir que sea la única solución adoptada históricamente frente al problema del valor por parte de los que lo han tratado. Podemos afirmar que la



estética axiológica tiene un desarrollo concomitante con la problemática del valor en general y con la axiología como disciplina independiente<sup>122</sup>.

La estética axiológica, al buscar el origen del juicio estético y, por lo tanto, del valor estético, ha atribuido su principio de generación a la voluntad, la inteligencia o el sentimiento. Siendo el de mayor importancia causal este último, a partir del mismo Kant. Pese al subjetivismo de los valores estéticos se puede discernir un carácter universal en ellos, ya sea abstracto o sustancial: las categorías estéticas. Esta relación problemática entre la subjetividad del juicio estético –en tanto efectuada por un individuo– y su universalidad –el hecho de su posibilidad de comunicación y, por tanto, de intersubjetividad– ha sido materia de polémica y posturas explícitamente contradictorias. Con el fin de dar cuenta de las que consideramos características más generales de la estética axiológica las expondremos analíticamente:

- Juicio estético: es un juicio de valor que representa la preferencia del sujeto evaluador. Es, por lo tanto, una actividad subjetiva, espiritual, mental. No significa que la estética axiológica recaiga en el psicologismo, ya que esta preferencia no puede ser reducida a una actividad meramente psicológica.
- Origen de los juicios estéticos: pueden darse en relación a la función emocional, la función cognitiva o la volitiva.<sup>123</sup> Las soluciones al problema del origen suelen suponer un proceso en el que intervienen todas las funciones del psiquismo, de forma alternada o concomitante.
- Dualidad entre materia y espíritu: el valor estético, como se ha visto en el caso del valor en general, supone una superación de la dualidad en la que la obra de

---

<sup>122</sup> cfr. Capítulo. 3.1.2. de la presente investigación: *Axiología*.

<sup>123</sup> Tradicionalmente, en el sentimiento, intelecto o voluntad.

arte no puede remitirse a uno de los términos. La dicotomía sería de carácter lógico (IVELIC, 1998).

- Ontología de los valores estéticos: el valor estético supondría el cumplimiento de un ente, pero no en lo positivo, sino en lo imaginario, como evasión de las carencias (SALAZAR, 1971). Esto supone que los valores no son independientes del ser, sino predicaciones de éste.
- Polaridad y jerarquía de los valores estéticos: en tanto valores, suponen una jerarquía y polaridad. Los valores estéticos no son indiferentes entre sí, se presentan en forma de estructuras de preferencia y oposición, por ejemplo: lo bello y lo feo. El problema de la estética axiológica consiste en la interpretación de dichos valores y el esclarecimiento de su jerarquía y la naturaleza de sus oposiciones.
- Categorías estéticas: son entendidas como valores estéticos. No son entidades reales. No se trata directamente de propiedades de las cosas o de realidades en sí mismas, sino como abstracciones de la positividad o negatividad plena del valor (FERRATER, 1994).
- Relación de los valores estéticos con los valores no estéticos: Si bien los valores estéticos son específicos, esto no supone que no tengan relación con otro tipo de valores como los valores morales, lógicos, económicos, religiosos, etc. La unidad de los valores radica en el sujeto evaluador y la constitución espontánea de tablas de valores.
- Función de los juicios estéticos: tienen una función normativa, pero ajena a cualquier pretensión de fundar una *ciencia del arte*. No se trata de fundar una axiología independiente de la obra de arte concreta, en aras de una universalidad

valorativa, sino de entender la obra de arte a través de la valoración que se hace de ésta sin recaer en un subjetivismo absoluto.

La estética axiológica planteada por Deustua supone la naturaleza del valor estético –vale decir, del juicio estético– como resultado de una identidad entre voluntad, sentimiento e intelecto:

Comprendido así el fenómeno estético subjetivo como un proceso, pueden conciliarse sus caracteres de desinteresado y utilitario, de contemplativo y activo, de sensible, intelectual y volitivo, que predominan sucesivamente en su desarrollo, aunque posea, sin diferenciación, esos tres elementos en su raíz (DEUSTUA, 1923a, p. 159).

No se trata de una identidad indivisible, es un proceso que conlleva momentos. En relación con la actividad espiritual del hombre, el momento de la emoción ocupa un lugar central: “la emoción estética no es, en su origen, una sensación pura, ni un instinto, ni una tendencia, ni un sentimiento aislado, sino el complejo de estos elementos psicológicos” (DEUSTUA, 1923a, p. 154). La preeminencia de la emoción se desprende de la concepción bergsoniana de Deustua, que encuentra en el sentimiento la base de la acción de la conciencia, como expansión libre, frente a la materia a la cual informa. La materia es rígida en donde el espíritu es infinitamente flexible. La emoción no es entendida como un estado del espíritu que puede convivir con otros, de la misma forma que conviven en el espacio las cosas. La emoción expresa radicalmente la personalidad del hombre, como dice Bergson, semejante a la obra de arte que expresa la personalidad del artista. Deustua generaliza esta explicación del origen del valor estético a la explicación de cualquier tipo de valor: “el juicio estético tiene por base ese estado afectivo, es un juicio de valor, que tiene por causa la libertad sentida y expresada como espontaneidad” (DEUSTUA, 1923a, p. 154). El error de otras teorías, en opinión de Deustua, sobre la conciencia estética ha sido otorgar una importancia mayor a un

acto, especialmente el intelectual, en la constitución de la emoción estética. La integridad del proceso estético es producto de su naturaleza biológica, psíquica y sociológica, vale decir, abarcadora de todo lo humano. En dicha integridad radica la importancia del valor estético y la causa de que sea el origen del resto de valores que pueden asociarse con el valor estético.

El problema, en el fenómeno estético, de la dualidad entre materia y espíritu se explica mediante el concepto de *gracia* como expresión de la libertad creadora. La manifestación de la libertad en la materia es la *gracia*, que representa la actividad del espíritu. La materia confrontada con el espíritu produce un límite a la libertad, pero no se trata de un límite total, es una resistencia que se rompe a través de los sentidos que obran sobre la misma materia. El oído y la vista captan la materia, pero lo hacen de manera más abstracta que otros, más *ideal*. Basada en esta percepción más libre y mediante la imaginación se construye el ideal, que es un momento, a decir de Deustua, en que de cierta manera el espíritu rompe su lazo con la materia: “allí puede recibir el rayo de la inspiración artística y pasar al momento de la actividad creadora, que encarna el ideal imaginado y tiende a reproducirlo en formas sensibles” (DEUSTUA, 1923a, p. 350). Finalmente, es la imaginación la que supera la dualidad entre materia y espíritu. Dualidad que se ha manifestado en la historia del arte en las corrientes del romanticismo y el clasicismo.

Deustua funda el valor como resultado de la libertad del espíritu –que es producto de la duración real (*durée réelle*), en el modo de *élan vital*–<sup>124</sup> después de

---

<sup>124</sup> cfr. Capítulo 2.3.: *Henri Bergson y el vitalismo*.

efectuar una crítica a los planteamientos previos que Deustua estima parciales<sup>125</sup>. La estética futura, como la supone Deustua, asumirá el concepto de libertad en sus dos modos: libertad en su forma positiva o expansión del espíritu –manifestación del *élan vital*– o libertad en su forma negativa, es decir material –inerte, mecánica–. La primera forma se asumirá como expresión del arte y la segunda como ciencia del arte: “en la comprensión de ambos formula una explicación universal, metafísica, en la que, al principio de libertad o principio estético, se opone el principio de orden o principio científico” (DEUSTUA, 1923a, p. 410). Afirma taxativamente que la imaginación depende de la libertad y que ésta es el fundamento del valor estético: “como la imaginación creadora es inexplicable sin la libertad del espíritu, el postulado estético es una libertad y el valor estético es esa misma libertad” (DEUSTUA, 1923a, p. 411). El ente privilegiado de la experiencia estética, para Deustua, no es la obra de arte, es el sujeto –en tanto expresión de libertad–, el centro del proceso. No desestima la materialidad de la obra, pero no se trata del principio activo del fenómeno estético. Siguiendo a Bergson, la naturaleza en sí, en tanto *élan vital*, sería también creadora, *autopoiética*, pero Deustua desiste de abordar directamente este problema.

Deustua critica la postura de Croce que niega la realidad del desvalor al considerarla que solo se trata de una ausencia de plenitud del valor. El origen del valor radica en la dialéctica de libertad y orden: “no puede resolverse solamente convirtiendo en negativos los datos positivos que entran en lo bello” (DEUSTUA, 1923a, p. 271). El desvalor no sólo se verifica como polaridad sino que supone un grado intermedio que Deustua llama: *de indiferencia*. La admisión de esta *indiferencia* supone una gradación continua del valor cuya polaridad sería de orden lógico, como se puede inferir de la

---

<sup>125</sup> Se trata de una estrategia argumentativa que Deustua utiliza en el conjunto de la primera parte del libro y en la mayoría de los capítulos de *Estética General*: introducción, exposición de posturas previas, demostración de su parcialidad y subsunción dentro de la dialéctica de libertad y orden.

descripción de las categorías estéticas: “Las categorías estéticas no representan, por consiguiente, diferencias radicales como las categorías lógicas; son simplemente matices, momentos, los más interesantes, en ese flujo continuo de la actividad libre (DEUSTUA, 1923a, p. 491). En el problema de la polaridad, la postura de Deustua no es del todo consistente debido a los presupuestos respecto al origen del valor.

La jerarquía valorativa estética está en función a la dialéctica de orden y libertad: “lo feo adquiere, en uno y otro caso, valor estético como expresión indirecta de la libertad, que ordena, o como expresión directa de esa misma libertad, en oposición a toda norma” (DEUSTUA, 1923a, p. 481). Basados en el grado de libertad podemos discernir grados jerárquicos. La libertad entendida como una menor resistencia de la materia a la creación y, por ende, una creación más auténtica. Por ejemplo, en el caso del supuesto valor de la *gracia* Deustua afirma que se trata de “una forma inferior de belleza” (DEUSTUA, 1923a, p. 482). En este caso se apropia de la noción de *gracia* de Bergson<sup>126</sup>, y considera que el verdadero valor es la belleza que subyace, es lo bello que se manifiesta en la materia en la forma de gracia. El valor superior es lo sublime, lo serio de la vida, el contenido como valor, ya que constituye lo esencial y característico al tratarse de la libertad expresada de forma infinita, de lo inexpresable revelado de forma determinada.

La relación del valor estético con el resto de valores no estéticos se produce por la misma relación con el fundamento de la libertad:

lo trágico [...] entra, por consiguiente, en la categoría de los sentimientos estéticos, sin que obste para eso su fusión con otros sentimientos lógicos, morales y religiosos que enriquecen la actividad [...] porque tienden a exaltar la libertad del yo, fundamento esencial del valor estético (DEUSTUA, 1923a, p. 489)

---

<sup>126</sup> Bergson considera que la *gracia* se expresa con la euritmia en la materia y no puede considerarse propiamente como un valor.

Toda obra del hombre, de acuerdo con Deustua, en tanto se trata de una creación del espíritu, es pasible de ser entendida como una obra estética, se trata de una especie de *panesteticismo*. Es decir, que las categorías estéticas permiten el juicio de todas las obras humanas, tanto si se trata de una escultura como de una acción en la sociedad. La razón de este *panesteticismo* es que lo importante de la creación humana no es el sustrato material sino el acto mismo de la creación: “ampliando el concepto estético a toda invención, el dominio artístico tiene que extenderse a toda obra en la que la imaginación produce algo de nuevo [...] así ampliado el concepto estético, en forma positiva abarca toda la realidad viviente” (DEUSTUA, 1923a, p. 410).

La crítica del arte, es para Deustua, una finalidad auténtica de la estética. Juzgar la obra de arte se presenta como una labor compleja y que requiere un juicio integral por parte del crítico:

el verdadero crítico debe ser artista, filósofo y hombre de ciencia, al propio tiempo [...] debe ser capaz de reconstruir, mediante la imaginación, la obra artística que aprecia, descubriendo en ella todo lo que su autor quiso poner y puso [...] y formar así juicios de valor estéticos, que como filósofo y hombre de ciencia debe demostrar y justificar (DEUSTUA, 1923a, p. 481)

La mencionada necesidad de demostración de los juicios estéticos no se trata de una demostración lógica o empírica. No es tampoco una criba de la obra de arte a través de las categorías estéticas formulada como cánones, actividad que devendría en una estética dogmática. Para Deustua el crítico de arte es un artista. Es decir, un creador que manifiesta su propio espíritu, su libertad, en la interpretación de la obra de arte. La crítica requiere de conocimientos para juzgar la obra, pero no tiene como fin construir juicios apodícticos sobre lo bello. De esta modo Deustua soluciona uno de los problemas críticos del arte: se puede reconciliar la obra de arte *romántica*, aquella que expresa la libertad del artista en su irreductible individualidad, con la obra de arte

*clásica* que lo es en función al canon y la técnica y la posibilidad de expresar la belleza con universalidad: “en el arte, la libertad crea su orden propio; la representación se subordina al sentimiento; la ley no rige la actividad del artista en lo que constituye la función esencial imaginativa: la inspiración creadora” (DEUSTUA, 1923a, p. 592).

La estética axiológica que formuló Alejandro Deustua es el resultado de la apropiación efectuada por éste de la filosofía bergsoniana que, a través de una reflexión sobre la libertad como creación, propuso respuestas a los problemas más importantes de la estética contemporánea. Labor que nunca realizó el mismo Bergson directamente. Su importancia radica en esta amplitud problemática, en el ambicioso intento de construir una estética integral que pudiese subsumir las dicotomías entre el arte romántico y el arte clásico, entre la ciencia del arte y la filosofía estética, entre el creador de la obra de arte y el espectador, entre el valor estético y el valor no estético. Pese a sus limitaciones, se trató de una apuesta concreta por una solución totalizadora. Es decir, de una filosofía del arte.



## CONCLUSIONES

1. El fenómeno que define las relaciones económicas, políticas y culturales a fines del siglo XIX y principios del siglo XX fue el imperialismo. El mundo se dividió en metrópoli y periferia, con una relación de funcionalidad económica, política y cultural de la segunda con respecto a la primera. Geográficamente, la metrópoli se encontraba en Europa y operaba como modelo de economía y como patrón cultural de lo que era entendido como *civilización*.
2. La mundialización de las relaciones económicas dio sustento a la tendencia cultural europea de erigirse sus prácticas culturales como las *más avanzadas* y soslayar al resto de culturas que, para prosperar, debían unirse al concierto mundial mediante la adquisición de patrones económicos, políticos y culturales europeos.
3. Históricamente, la función que cumplieron las élites peruanas fue la de intermediar entre la metrópoli y sus coterráneos. El carácter de dicha intermediación ha sido, en primer lugar, económico. Los niveles de intermediación político y cultural han sostenido una dinámica relacionada a la dinámica del nivel económico, aunque no de forma estrictamente dependiente. La estrategia política de intermediación de las élites en relación a sus coterráneos fue la constitución de nacionalidades.

4. La intermediación cultural en el Perú no se producía entre términos equivalentes, el término autóctono era entendido como anómico, basto y decadente. Pese a esta tendencia, la intermediación no devino en mero intento de *transferencia* cultural debido al consenso en torno al proyecto nacionalista. No obstante la poderosa impronta cosmopolita de muchos intelectuales peruanos, existía un genuino compromiso por construir teórica y prácticamente la nación.
5. Los intentos hegemónicos por parte del positivismo y la subsecuente reacción antipositivista tienen un lugar preeminente en la historia de la filosofía de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. El Perú reprodujo este proceso de manera tardía y con peculiaridades respecto a lo ocurrido en la metrópoli.
6. La reacción antipositivista en el Perú, que es también conocida como espiritualismo, supuso la reproducción del debate que se producía, explícita e implícitamente, en la metrópoli. En tanto debate, supuso una serie de acuerdos previos al debate: hechos, verdades y valores. Ninguno de estos acuerdos previos fue exclusivo del debate peruano.
7. El filósofo peruano Alejandro Deustua fue un intelectual, político y periodista importante en la etapa de la historia del Perú conocida como República Aristocrática. Deustua fue un intermediador cultural notable, en su doble labor de educador y filósofo. Se le atribuye a Deustua ser uno de los representantes más conspicuos de la reacción antipositivista en el Perú. La superación teórica del positivismo efectuada por Deustua consistió en la apropiación de la filosofía de H. Bergson para aplicarla al problema del fenómeno estético de manera singular, formulando una estética axiológica.

8. De los filósofos que influyeron en la obra filosófica de Alejandro Deustua; consideramos importantes las influencias, dadas de modo implícito y explícito, de Karl Krause, Charles Lalo y Henri Bergson.
9. La influencia del filósofo alemán K. Krause (1781-1832) tuvo la forma de una impronta que permitió a Deustua intuir una nueva perspectiva para entender el problema de la libertad en relación con la gracia y lo bello. Para Deustua, K. Krause era un filósofo *intelectualista*, es decir, metafísico, especulativo y dogmático. Sin embargo, las tesis de Krause, como las de otros eminentes filósofos *intelectualistas*, en opinión de Deustua, tienen intuiciones notables, pero que no llegan a explicar plenamente el problema estético por abdicar de entender la libertad como fundamento de la creación.
10. Charles Lalo (1877-1953) fue un filósofo francés dedicado a la estética. Su objetivo era fundar una nueva *estética integral* que recogiera la estética filosófica y los resultados de la investigación empírica o *estética de lo bajo*, tal como la nombró Fechner. Deustua se apropió del método, centrado en el discernimiento de la noción de valor, que Lalo propone para el estudio del fenómeno estético. La apropiación de Deustua se dio mediante una inversión teórica que postula que las etapas del método de Lalo son, en realidad, los momentos de la problemática fundamental de la futura estética. Deustua pone como centro de ésta el problema del valor estético. Es así como Deustua constituye, como estrategia teórica para la estética futura, la constitución de una estética axiológica.
11. La influencia más importante en la filosofía de Deustua es, sin lugar a dudas, el pensamiento del francés Henri Bergson (1859-1941). Deustua fue un bergsoniano

convencido, consideraba que la filosofía de Bergson había logrado expresar una genuina *filosofía de la libertad*. Así lo expresa en su libro *Historia de las ideas de orden y libertad en el pensamiento humano* que puede considerarse una auténtica historia bergsoniana de la filosofía.

12. Para Bergson, la duración real (*durée réelle*) es el fundamento ontológico de la realidad, que se presenta como vida (*élan vital*), memoria, conciencia y, de modo virtual, como totalidad. Lo virtual, en Bergson, se contrapone a lo posible, la existencia virtual del *élan vital* invalida cualquier interpretación determinista y finalista. El *élan vital*, finalmente, constituye una conciencia humana libérrima que se identifica con la creación. Deustua se apropiará de esta conclusión para sostener que la conciencia por excelencia es la estética.
13. La estética atravesó una crisis de identidad a fines del siglo XIX. Se puso en cuestión su objeto de estudio, sus métodos y su autonomía con respecto al resto de disciplinas filosóficas y científicas. Dos corrientes estéticas emergen nítidamente de este período: la *estética de la vida*, que centra su atención en el problema del valor y la valoración y la *estética cognoscitiva* o del conocimiento que desarrolla una teoría centrada en la expresión y la intuición de la obra de arte como una construcción teórica, pero irreducible a las categorías de verdad o falsedad.
14. La axiología o *teoría general del valor* fue el resultado de la confluencia, durante el siglo XIX, de múltiples problemas relativos al valor económico, artístico, ético y de la aparición de las ciencias psicológicas y sociales. La axiología surgió como una estrategia teórica para disolver la división entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. El valor tiene características fundamentales: el valer, la

polaridad y la jerarquía. La discusión respecto a estas características devino históricamente en la formación de dos corrientes: el objetivismo y el subjetivismo.

15. Deustua planteó una estética que tiene como problemática fundamental el problema del valor, es decir, una estética axiológica. El valor estético se funda en la libertad creadora de la conciencia. La obra de arte se constituye como manifestación de la libertad que se actualiza creándola de la manera más desinteresada. Es por eso que conciencia estética, en tanto creación sin utilidad, es por excelencia la conciencia humana.
16. La estética axiológica deustuana abarca toda la problemática de la estética de su tiempo. Una vez admitido el valor estético como problema principal reflexiona sobre la conciencia estética evaluadora y prosigue el estudio desagregando los problemas particulares de la estética: las categorías estéticas, los sentimientos estéticos, la crítica del arte, la relación con los valores no estéticos. La estrategia teórica es similar en todos los casos: exposición de posturas previas, demostración de su parcialidad y subsunción en la dialéctica del orden y libertad.
17. Para Deustua el valor estético no se puede alojar en categorías estéticas que son productos del intelecto, que las constituye lógicamente. Existe una jerarquía entre los valores estéticos que es producto del grado de libertad que suponen. Lo sublime es el grado máximo porque supone una libertad infinita. La captación del valor estético en la obra de arte supone la misma acción de la libertad creadora que conlleva la del artista creador. Por ende, la crítica del arte es una forma de creación.

18. La estética axiológica de Alejandro Deustua fue un intento original por constituir una estética integral. Se trató de una genuina Filosofía del Arte.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALIGHIERO, M. (1987). *Historia de la Educación* (Vols. 1-2, Vol. 2). México, D.F.: Siglo XXI.
- ANDERSON, B. (2000). *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: FCE.
- ARDAO, A. (1950). *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*. México, D.F.: FCE.
- BARBOZA, E. (1939, Segundo Cuatrimestre de). Las ideas pedagógicas de Alejandro O. Deustua. *LETRAS*, (Nº 13), 161-178.
- BARBOZA, E. (1964). *Alejandro Deustua: filósofo y amigo*. Lima: UNMSM.
- BARLOW, M. (1968). *El pensamiento de Bergson*. México, D.F.: FCE.
- BASADRE, J. (1947). *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*. Lima: Huascarán.
- BASADRE, J. (1975). *La vida y la historia*. Lima: Banco Industrial del Perú.
- BASADRE, J. (1981). *Peruanos del siglo XX*. Lima: Rikchay Perú.
- BASADRE, J. (2003). *Memoria y destino del Perú. Jorge Basadre. Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- BASADRE, J. (2005). *Historia de la República del Perú* (Vols. 1-18). Lima: El Comercio.
- BASCH, V. (1921, Agosto). Le maître-problème de l'esthétique. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, XCII(Nº 7-8), 1 - 26.
- BAYER, R. (1998). *Historia de la estética*. México, D.F.: FCE.
- BEARDSLEY, M., [y] HOSPERS, J. (1981). *Estética*. Madrid: Cátedra.
- BELAÚNDE, V. A. (1923). "Carta del doctor Belaúnde". *MERCURIO PERUANO. Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras, Año VI, Vol. XI*, (61 –62), pp. 62-63.
- BELAÚNDE, V. A. (1964). *La realidad nacional*. Lima: Tall. Gráf. P.L. Villanueva.

- BERGSON, H. (1908a). *L'évolution créatrice* (facsímil.). París: Librairies Félix Alcan.
- BERGSON, H. (1908b). *Matière et mémoire* (facsímil.). París: Librairies Félix Alcan.
- BERGSON, H. (1908c). *Essai sur les données immédiates de la conscience* (facsímil.). París: F. Alcan.
- BERGSON, H. (1960). *Introducción a la metafísica*. México, D.F.: UNAM.
- BERGSON, H. (1977). *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza.
- BOURDIEU, P. (2000). *La distinción, criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BUNGE, M. (2005). *Diccionario de Filosofía*. México, D.F.: Siglo XXI.
- BUNNIN, N., [y] YU, J. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell publishing.
- BURKE, P. (2006). *¿Qué es la historia cultural?* Madrid: Paidós Ibérica
- CANGUILHEM, G. (1975). *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- CASTRO, A. (1994). *El Perú, un proyecto moderno*. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- CASTRO, A. (Ed.). (2003). *Filosofía y sociedad en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- CASTRO, A. (2006). *Filosofía y política en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- CASTRO, A. (2009). *La Filosofía entre nosotros*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- COLOMER, E. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Vol. 2). Barcelona: Herder.
- COPLESTON, F. (1981). *Historia de la Filosofía* (Vols. 1-9). Barcelona: Ariel.
- CÓRDOVA, H. (s.d.). La influencia del Positivismo en la filosofía sanmarquina de la segunda mitad del siglo XIX. *Revista Electrónica de Filosofía en el Perú*, Año 2 (Nº 5).
- COTLER, J. (1986). *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP.
- CROCE, B. (1908). *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale: teoria e storia*. Bari: G. Laterza [y] figli.



- CHIRIBOGA, J. (1939). "Deustua y la filosofía de los valores", en *LETRAS. Órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la UNMSM*, Segundo Cuatrimestre (Nº 13), pp. 179-191.
- DELEUZE, G. (1996). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- DEUSTUA, A. (1915). Curso de Historia del Arte. mecanografiado, Lima.
- DEUSTUA, A. (1919). *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* (Vol. 1). Lima: Casa E.R. Villarán.
- DEUSTUA, A. (1922). *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* (Vol. 2). Lima: Casa E.R. Villarán.
- DEUSTUA, A. (1923a). *Estética general*. Lima: Imprenta Eduardo Rávago.
- DEUSTUA, A. (1923b). "Apuntes sobre la teoría del valor". *MERCURIO PERUANO. Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras*, Año V, Vol. XI,(61 –62), pp. 39-46.
- DEUSTUA, A. (1937). *La cultura nacional*. Lima: UNMSM.
- DUJOVNE, L. (1959). *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Buenos Aires: Paidós.
- EARLE, R. (2008, Abril). Algunos pensamientos sobre "el indio borracho" en el imaginario criollo. *Revista de Estudios Sociales*, (Nº 29), pp. 18-27.
- FERRATER MORA, J. (1994). *Diccionario de Filosofía* (Vols. 1-4). Barcelona: Ariel.
- FLORES GALINDO, A., [y] BURGA, M. (1987). *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Rikchay.
- FOUCAULT, M. (1970). *La arqueología del saber*. México, D.F.: Siglo XXI.
- FRONDIZI, R. (1986). *¿Qué son los valores?* México, D.F.: FCE.
- GARCÍA CALDERÓN, F. (1909). *Profesores de idealismo*. París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas.
- GARCÍA CALDERÓN, F. (2003). *América Latina y el Perú del novecientos*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- GARGUREVICH, J. (1977). *Introducción a la historia de los medios de comunicación en el Perú*. Lima: Horizonte.
- GERBI, A. (1946). *Viejas polémicas sobre el nuevo mundo*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

- GUERRA, L. F. (1965). *Alejandro Deustua*. Lima: Editorial Universitaria.
- GUYAU, J. (1902). *El arte desde el punto de vista sociológico* (facsimil.). Madrid: Librería de Fernando Fe.
- HARTMANN, N. (1965). *Ontología* (Vols. 1-4, Vol. 1). México, D.F.: FCE.
- HIMELBLAU, J. (1979). *Alejandro O. Deustua*. Gainesville: University Presses of Florida.
- HOBBSBAWM, E. (1998a). *La era del imperio*. Buenos Aires: Crítica.
- HOBBSBAWM, E. (1998b). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- HODARA, J. (1969). *Científicos vs. Políticos*. México, D.F.: UNAM.
- IBERICO, M. (1923) "Homenaje al doctor Deustua", *Mercurio Peruano. Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras*, año VI, vol. XI, agosto, pp. 61-62.
- IBERICO, M. (1939). "La obra filosófica de Don Alejandro Deustua", en *LETRAS. Órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la UNMSM*, Segundo Cuatrimestre (Nº 13), pp. 145 - 160.
- IVELIC, M. (1998). *Curso de Estética general*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- KOGAN, J. (1965). *La estética de Kant*. Buenos Aires: EUDEBA.
- KOLAKOWSKI, L. (1988). *La filosofía positivista*. Madrid: Cátedra.
- KRAUSE, K. (1860a). *Sistema de la Filosofía, Metafísica*. (facsimil.). Madrid: Imprenta de Manuel Galiano.
- KRAUSE, K. (1860b). *Ideal de la humanidad para la vida*. (facsimil) Madrid: Imprenta de Manuel Galiano.
- KRAUSE, K. (1883). *Compendio de Estética* (2º ed.). Madrid: Librería de V. Suárez.
- LALANDE, A. (1926). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Vols. 1-2). París: Libraire Félix Alcan.
- LALO, C. (1908a). *L'esthétique expérimentale contemporaine* (Facsimil.). París: Libraire Félix Alcan.
- LALO, C. (1908b). *Esquisse d'une esthétique musicale scientifique* (facsimil.). París: F. Alcan.
- LALO, C. (1912). *Introduction à l'esthétique: les méthodes de l'esthétique* (facsimil.). París: Libraire Armand Colin.

- LALO, C. (1925). *Los sentimientos estéticos*. Madrid: Daniel Jorro.
- LARROYO, F. (1958). *La Filosofía americana*. México, D.F.: UNAM.
- LE ROY, E. (1913). *A new philosophy, Henri Bergson* (facsimil.). New York: Henry Holt & Company.
- MACERA, P. (Ed.). (1975). *Historia económica peruana*. Lima: s.n.
- MARIÁTEGUI, J. C. (2000). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- MÉNDEZ, C. (1996). Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. IEP.
- MILL, J. S. (1992). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- MIRÓ QUESADA, F. (1939, Segundo Cuatrimestre de). La filosofía del Orden y la Libertad y su influencia práctica. *LETRAS*, (Nº 13), 192-196.
- MIRÓ QUESADA, F. (1944). La Filosofía en el Perú actual. *Cursos y conferencias, Año 13, vol. 25*(149), 269-326.
- MORALES, E. (2005). *Inclusión y exclusión durante la formación de la República Aristocrática*. UNMSM.
- OBANDO MORÁN, O. (2003). *Ocaso de una impostura*. Lima: Pedagógico San Marcos.
- PEASE, F. (1995). *Breve historia contemporánea del Perú*. México, D.F.: FCE.
- PERELMAN, C., [y] OLBRECHTS-TYTECA, L. (1989). *Tratado de la Argumentación* (Vols. 1-2). Madrid: Gredos.
- PERNIOLA, M. (2001). *La estética del siglo veinte*. Madrid: La bolsa de Medusa.
- PERRY, R. (1950). *General theory of value*. Cambridge, Massachusetts: HARVARD UNIVERSITY PRESS.
- PINILLA, R. (2002). *El pensamiento estetico de Krause*. Burgos: Universidad Pontificia Comillas.
- QUINTANILLA, P. (2004a). “Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú”. *ARETÉ*, XVI (Nº1).
- QUINTANILLA, P. (2004b). “Jorge Polar y el desencanto del positivismo”, ponencia presentada en el II Congreso Iberoamericano de Filosofía, Lima.

- QUINTANILLA, P. (2006). "La recepción del positivismo en Latinoamérica", en *Logos Latinoamericano, año I* (Nº 6), pp. 65-76.
- REALE, G. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Vols. 1-4). Barcelona: Herder.
- RENGIFO, S. (2004). "Alejandro Octavio Deustua ante la condición humana", en Rivara de Tuesta, M. L. (comp.), *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*, Lima Gráfica Euroamericana S.R.L., pp. 38-63.
- RIVA AGÜERO, J. D. L. (1998). *Epistolario*. Dalloz - Ezquerra. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- RIVARA DE TUESTA, M. (2000). *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*. Lima: FCE.
- RODRÍGUEZ, E. (1953). Las relaciones de Rodó y Francisco García Calderón. *Número*, (Año 5, nº 23-24), 255-262.
- ROUDINESCO, E. (1999). *La batalla de cien años, historia del psicoanálisis en Francia (1885-1939)* (Vols. 1-2, Vol. 1). Madrid: Fundamentos.
- SAID, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- SALAZAR BONDY, A. (1966). *La cultura de la dependencia*. Lima: IEP.
- SALAZAR BONDY, A. (1967a). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Vols. 1-2, Vol. 1). Lima: Francisco Moncloa Editores.
- SALAZAR BONDY, A. (1967b). *La filosofía en el Perú*. Lima: Universo.
- SALAZAR BONDY, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, D.F.: Siglo XXI.
- SALAZAR BONDY, A. (1971). *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile: Universitaria.
- SALINAS DESMOND, P. (2005). Les relations ambivalentes entre l'Université péruvienne et le pouvoir au cours du premier quart du XX siècle. En *Actes du 1er Congrès du GIS Amérique latine: Discours et pratiques de pouvoir en Amérique latine, de la période précolombienne à nos jours*. La Rochelle: HAL-SHS. Recuperado a partir de <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00150833/en/>
- SÁNCHEZ REULET, A. (1949). *La Filosofía latinoamericana contemporánea*. Washington: Unión Panamericana.
- SÁNCHEZ, L. A. (1968). *Balance y liquidación del novecientos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- SANTAYANA, G. (1896). *The sense of beauty*. New York: C. Scribner's sons.
- SCHELER, M. (2001). *Ética*. Madrid: Caparrós Editores.
- SOBREVILLA, D. (1996). *La Filosofía contemporánea en el Perú*. Lima: Carlos Matta.
- STERN, A. (1960). *Filosofía de los valores, panorama de las tendencias actuales en Alemania*. Buenos Aires: Cía. General Fabril Editora.
- TODOROV, T. (2003). *La conquista de América: el problema del otro*. México, D.F.: Siglo XXI.
- VILLORO, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, D.F.: Paidós.
- VIQUEIRA, V. (1930). *La Psicología contemporánea*. Barcelona: Labor.
- WAGNER DE REYNA, A. (1949). *La Filosofía en Iberoamérica*. Lima: Imprenta Santa María.
- WIESSE, C. (1918). *Breve noticia de la fundación y transformaciones de la Facultad de Filosofía y Letras*. Lima: E. Rosay.
- WINDELBAND, W. (1905). *A History Of Philosophy*. (facsimil) Londres: The Macmillan Company.
- ZEÁ, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.